میان اسطوره و سند

نقدی بر تلفیق منابع و تعمیم‌های تاریخی در

کتابِ

(مناسباتِ تمدنی و میراثِ ادبیِ اعراب و ایرانیان در دو عصرِ جاهلیت و اسلام)

اثر عبدالوهاب عزام

پژوهش و نگارش : حمیدرضا صفرزاده



میان اسطوره و سند

نقد روش‌مندِ تلفیق منابع و تعمیم‌های تاریخی در
الصلات بين العرب والفرس وآدابهما في الجاهلية والإسلام
کتاب عبدالوهاب عزام

پژوهش و نگارش: حمیدرضا صفرزاده

پژوهش هایِ مستقلِ مطالعات ایرانی ـ اسلامی
سامانه های شناختی ـ فرهنگی

نشر الکترونیکی
هزاره ایرانشهر
امیدفردا

میان اسطوره و سند
نقدی بر تلفیق منابع و تعمیم‌های تاریخی در کتاب مناسبات تمدنی و میراث ادبی

پدیدآور: حمیدرضا صفرزاده
نسخه: ۱/۰
سال انتشار: ۱۴۰۵
زبان: فارسی
نوع اثر: کتاب پژوهشی

انتشار دیجیتال:
zenodo

DOI:
https://doi.org/10.5281/zenodo.21852431

چکیده:
این کتاب به نقد روشمندِ تلفیق منابع و تعمیم‌های تاریخی در کتاب عبدالوهاب عزام «الصلة بین العرب والفرس وآدابهما فی الجاهلیة والإسلام» می‌پردازد و نسبت میان اسطوره، سند، روایت و تاریخ را بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها:
اسطوره، سند، تاریخ‌نگاری، نقد منبع، ایران و عرب، عبدالوهاب عزام، فلسفه تاریخ

پیشکش به ایرانیان

به مردمانی که در درازنایِ پرفرازونشیب تاریخ، زبان و فرهنگ خود را همچون پلی میان سنت‌های گوناگون حفظ کردند؛آنان که با تکیه بر سازگاری پویای فرهنگی و ظرفیتِ بی‌بدیلِ نهادی خویش، فراتر از مرزبندی‌های قومی و سیاسی، نقشی بنیادین در تکوین تمدن اسلامی و تبادلات فکری و ادبی با جهان عرب ایفا نمودند؛به معلمان، پژوهشگران و پویندگانِ اندیشه‌ای که با نگاهی نقادانه، به بازخوانیِ دقیقِ مناسباتِ تاریخی و زبانی می‌پردازند تا ریشه‌های این تعاملِ دیرینه و دگرگونی‌های ساختاری آن را در بستر تاریخ بیابند.

این اثر با احترام و تواضع تقدیم می‌شود به **جامعهٔ علمی و فرهنگی ایران.**

ابوحیان توحیدی، در البصائر والذخائر :

حَوَى مِنَ الذِّهْنِ لَوَاقِحَهُ، وَمِنَ العَقْلِ قَرَائِحَهُ، وَمِنَ العِلْمِ غَنَائِمَهُ، وَمِنَ التَّجْرِبَةِ أَعْيَانَهَا، وَمِنَ الأُمَمِ وَدَائِعَهَا، وَمِنَ الحِكْمَةِ فَرَائِدَهَا، وَمِنَ الأَخْلَاقِ مَحَاسِنَهَا، وَمِنَ العَرَبِ بَيَانَهَا، وَمِنَ الفُرْسِ سِيَاسَتَهَا، وَمِنَ اليُونَانِ دَقَائِقَهَا.

[این اثر از ذهن، **بارورترین اندیشه‌هایش** را برگرفته؛ از **عقل**، برگزیده‌ترین دریافت‌هایش را؛ از **دانش**، دستاوردهایش را؛ از **تجربه**، گوهرهایش را؛ از **ملت‌ها**، **میراث‌های به‌ودیعت‌سپرده‌شده‌شان** را؛ از **حکمت، گوهرهای گران‌بهایش** را؛ از **اخلاق، نیکویی‌هایش** را؛ از **عرب**، توانِ بیانش را؛ از **فارس**، سیاست و تدبیرش را؛ و از **یونان**، ظرافت‌ها و ژرف‌اندیشی‌هایش را.]

در فهم مناسبات تاریخی عرب و فارس، می‌توان از افق نظریِ **یوهان گوتفرید فون هردر** بهره گرفت؛ **متفکر آلمانیِ سدهٔ هجدهم** که در کتاب طرحی برای فلسفهٔ تاریخ بشریت، ملت‌ها را همچون موجودیت‌هایی زبانی، فرهنگی و تاریخی می‌فهمید. نزد هردر، زبان هر ملت صرفاً ابزار بیان نیست؛ گنجینهٔ تجربهٔ تاریخی، تخیل جمعی و شیوهٔ خاص آن ملت در مواجهه با جهان است. شعر، اسطوره، آداب، سنت‌های شفاهی و حافظهٔ تاریخی، همگی اجزایی‌اند که سیمای فرهنگی یک ملت را می‌سازند.

بر این پایه، عرب و فارس را باید دو جهانِ زبانی ـ فرهنگی دانست؛ دو سنتِ ریشه‌دار که در اقلیم، تاریخ، نهادها، شعر و خاطرهٔ جمعی خویش شکل گرفته‌اند. عربی با جهان قبیله، خطابه، شعر جاهلی، وحی و تمدن اسلامی پیوند دارد؛ و فارسی با میراث ایرانشهری، دیوان‌سالاری، حماسه، ادب درباری، حکمت و عرفان. برخورد این دو سنت، در تاریخ ایران و اعراب دربستری موسوم به تمدن ایرانی ـاسلامی ، نه صرفاً داستان غلبهٔ یکی بر دیگری، بلکه فرایندی چندلایه از گفت‌وگو، ترجمه، سازگاری، رقابت، مقاومت و آفرینش صورت‌های تازهٔ فرهنگی است..[۱]

---

[۱] برای نگرش هردر به نسبت زبان، فرهنگ، تاریخ و تکوین ملت‌ها، نک:
Johann Gottfried von Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit، ۱۷۸۴ـ۱۷۹۱. ترجمهٔ انگلیسی این اثر با عنوان Outlines of a Philosophy of the History of Man در سال ۱۸۰۰ منتشر شد. هردر در این اثر، ملت‌ها را نه بر پایهٔ نژاد یا دولت، بلکه در پیوند با زبان، محیط، سنت‌های فرهنگی، شعر، آداب و مسیر تاریخی خاص هر جامعه تحلیل می‌کند...

فهرست

پیش‌گفتار: مسئله، منبع و روش

نوشتن دربارهٔ تاریخ مناسبات عرب و ایران همواره با بیم و امیدهای روش‌شناختی همراه بوده است. از یک سو، گستردگی ابعاد فرهنگی، زبانی، سیاسی و جغرافیایی این پیوند دیرینه، پژوهشگر را به سوی ایجاد طرحی کلی و کلان‌نگر می‌کشاند؛ و از سوی دیگر، تنوع منابع و ناهمگونی ماهیت آن‌ها، خطر فروافتادن در تعمیم‌های شتاب‌زده و یک‌دست‌سازی‌های غیرتاریخی را دوچندان می‌کند. کتاب الصلات بین العرب والفرس وآدابهما في الجاهلية والإسلام اثر عبدالوهاب عزّام [۱]، یکی از نخستین و تاثیرگذارترین تلاش‌های آکادمیک در جهان عرب سدهٔ بیستم برای ترسیم این روابط است که در زمانهٔ خود گامی بزرگ در حوزهٔ ادبیات تطبیقی و تاریخ‌نگاری فرهنگی به شمار می‌رفت [۲]. با این حال، نقد روش‌شناختی این اثر، فراتر از تصحیح جزئیات تاریخی، معطوف به تحلیل ساختار تولید روایت نزد مؤلف و ارزیابی عیار علمی شیوه‌ای است که او برای پیوند زدن دوره‌های پیشااسلامی به تحولات جهان اسلام به کار بسته است. ارزش بنیادین اثر عزّام در سودای او برای خلق روایتی پیوسته نهفته است، اما آسیب دقیقاً از همین نقطه آغاز می‌شود؛ یعنی جایی که تفاوت ساختاری میان منابع کتیبه‌ای، اساطیر حماسی، تذکره‌های متأخر و اسناد اداری در پای یک کلان‌روایت منسجم قربانی می‌گردد [۳].

برای درک بهتر رویکرد عزّام، باید پیش‌زمینهٔ فکری و انگیزهٔ تألیف او را در نیمهٔ نخست سدهٔ بیستم میلادی واکاوی کرد. او در دورانی دست به قلم برد که ناسیونالیسم عربی از یک سو و بازیابی هویت‌های ملی در خاورمیانه از سوی دیگر، مرزبندی‌های جدیدی ایجاد کرده بود؛ عزّام با تکیه بر تخصص خود در زبان و ادبیات فارسی، تلاش کرد پلی میان این دو قطب فرهنگی برقرار سازد [۴]. او در مقدمهٔ کتاب خود، که فصول ابتدایی را در بر می‌گیرد، تصویری کلی از تاریخ باستان ایران ارائه می‌دهد و با تکیه بر منابع آشوری، مادی و ساسانی می‌کوشد پیوستگی جغرافیایی و تمدنی فلات ایران را بازسازی کند [۵]. اما در این مسیر، مفاهیمی چون «ماندا»، «ماد» و «اومان‌ماندا» را بدون تدقیق

در مرزهای قومی و جغرافیایی آن‌ها به کار می‌برد و گاه از تشابه نام‌های ثبت‌شده در متون کهن به نتایجی قطعی دربارهٔ همسانی‌های سیاسی و دولتی می‌رسد [۶]. این شیوه از نگارش تاریخی، بیش از آنکه مبتنی بر زنجیره‌ای از اسناد باستان‌شناختی و کتیبه‌ای محکم باشد، بر حدسیات زبان‌شناختی و انباشت اطلاعات از منابع دست‌دوم استوار است که در نهایت به ابهام مفهومی در تعریف هستی‌های باستانی منجر می‌شود [۷].این چالش روش‌شناختی در بخش‌های مربوط به روابط پیش از اسلام، به ویژه در پیوندهای اساطیری ایران و یمن، شکل حادتری به خود می‌گیرد. عزّام با پذیرش گزارش‌های مربوط به ضحاک، فریدون، هاماوران و ذی‌قار، مرزهای ظریف میان اسطوره، حماسه و رخداد تاریخی را نادیده می‌گیرد [۸]. او روایت‌های حماسی شاهنامه یا گزارش‌های متأخر ادبی را هم‌ارز با اسناد تاریخی در نظر می‌گیرد و از حضور یک نام یا داستان در منبعی متعلق به سده‌های اسلامی، وجود رابطه‌ای ساختارمند و مداوم را در دورهٔ باستان استنتاج می‌کند [۹]. حال آنکه از منظر نقد تاریخی مدرن، اسطوره تجلی‌گاه حافظهٔ فرهنگی یک جامعه است و نمی‌توان آن را مستقیماً به عنوان سندی برای مناسبات نهادی یا سیاسیِ بازسازی‌شده به کار گرفت؛ تحلیلی علمی از این دوره نیازمند تفکیک میان امکان تماس‌های پراکندهٔ مرزی و وجود اتحادهای پایدار سیاسی یا همسانی‌های قومی است [۱۰].

با ورود به دورهٔ اسلامی، کتاب عزّام مفهوم «اختلاط» را به عنوان کلیدواژهٔ اصلی برای تبیین مناسبات میان عرب و ایران مطرح می‌سازد [۱۱]. وی فتوحات اسلامی و پیامدهای اجتماعی آن را ذیل فصلی واحد بررسی می‌کند و این دگرگونی عظیم را به واژه‌ای تقلیلی همچون اختلاط ارجاع می‌دهد؛ واژه‌ای که در بطن خود فرایندهای ناهم‌زمان و بسیار متکثری چون مهاجرت قبایل، نهاد موالی، دیوان‌سالاری‌های محلی، تغییر ساختار مالیاتی و دگرگونی‌های تدریجی عقیدتی را پنهان می‌کند [۱۲]. نقد روش‌شناختی بر این بخش نشان می‌دهد که تقلیل این پویایی‌های چندلایه به یک مفهوم ساده، مانع از فهم تفاوت‌های عمیق منطقه‌ای (به عنوان مثال تفاوت میان عراق،

خراسان و فارس در پذیرش یا مقاومت در برابر ساختار جدید) می‌شود [۱۳]. علاوه بر این، عزّام در تبیین جنبش‌های اجتماعی و شورش‌های بزرگی چون قیام ابومسلم، سنباد، مقنع و بابک خرم‌دین، مجدداً به تبیین‌های تک‌عاملی مانند «عصبیت قومی» یا تقابل هویتی روی می‌آورد و از تحلیل مناسبات اقتصادی، منافع نخبگان محلی و تضادهای طبقاتی درون خلافت بازمی‌ماند [۱۴].

در قلمرو ادبیات فارسی نو و نسبت آن با زبان عربی، کار عزّام در فصول پایانی کتاب به اوج تعمیم‌های ساختاری می‌رسد [۱۵]. او فقدان متون مکتوب شعر فارسی از دوران پیش از اسلام را دلیلی بر نبود کامل سنت شعری در ایران باستان قلمداد می‌کند و پیدایش شعر فارسی جدید را پدیده‌ای ناگهانی و برگرفته از سنت عربی می‌داند [۱۶]. در حالی که مطالعات نوین نشان می‌دهند سنت‌های شفاهی و سرودهای هجایی پهلوی، بستری پویا را فراهم کرده بودند که بعدها در تلاقی با وزن عروضی عربی، قالب‌های نوین را پدید آورد؛ بنابراین، شخصیت‌هایی چون رودکی را نباید نقطهٔ آغاز مطلق شعر فارسی، بلکه باید نقطهٔ تثبیت، رسمیت‌یافتن و نهادینه‌شدن آن در دربارها دانست [۱۷]. همچنین، رابطهٔ میان عربی و فارسی در ایران دوران اسلامی در تحلیل عزّام تحت مفاهیمی چون «سیادت زبانی» یا الگوی سلطه فهمیده می‌شود [۱۸]. این تبیین، کارکرد دوگانه و نامتقارن این دو زبان را نادیده می‌گیرد؛ عربی به عنوان زبان علم، فقه و ارتباطات فرامنطقه‌ای نخبگان عمل می‌کرد و فارسی به عنوان زبان دیوان، شعر، ادب و ارتباطات محلی قوام یافت [۱۹]. دوزبانگی اندیشمندانی چون غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی و فخر رازی، نه ناشی از تسلیم در برابر یک سیادت تحمیلی، بلکه راهبردی کارکردی و نهادی برای مخاطب‌شناسی و تولید دانش در شبکه‌های فراملی بود [۲۰]. بدین ترتیب، نقد روش‌شناختی اثر عزّام ما را از یک روایت خطی و ساده‌ساز فراتر برده و به سوی درک پویایی‌های شبکه‌ای، چندمرکزی و وابسته به مسیر تاریخی در مناسبات ایران و جهان عرب رهنمون می‌سازد [۲۱].

برای بررسی زمینه و پیشینه، ابتدا باید تاریخ نخستین انتشار اثر و بافت فکری مؤلف را روشن کرد. عبدالوهاب عزّام (۱۸۹۴–۱۹۵۹ م)، ادیب، مترجم و دیپلمات برجستهٔ مصری، کتاب الصلات بین العرب والفرس وآدابهما في الجاهلية والإسلام را نخستین بار در سال ۱۹۴۳ میلادی (۱۳۶۲ هجری قمری) توسط مطبعهٔ لجنة التأليف والترجمة والنشر در قاهره به چاپ رساند. این اثر در دورهٔ شکوفایی «ادبیات تطبیقی» در مصر و تلاش برای تعریف هویت فرهنگی خاورمیانه در مواجهه با تجدد نوشته شد. عزّام که خود مترجم شاهنامه به عربی بود و سال‌ها در دانشگاه قاهره ادبیات فارسی تدریس می‌کرد، این اثر را با رویکردی آشتی‌جویانه و برای اثبات پیوند تاریخی دو ملت نگاشت. در فضای عربی، نقدهای متعددی بر این اثر نوشته شده که یکی از برجسته‌ترینِ آن‌ها در سال‌های اخیر، مقالهٔ «صورة الأنا والآخر في كتاب الصلات بين العرب والفرس» اثر عبدالرزاق رحمانی و همکاران (۲۰۱۸ م) است که با استفاده از نظریهٔ تصویرشناسی به تحلیل گفتمان اثر پرداخته است. بررسی پیشینهٔ پژوهش در جهان عرب نشان می‌دهد که کتاب الصلات بین العرب والفرس وآدابهما في الجاهلية والإسلام اثر عبدالوهاب عزّام، علیرغم اهمیت تاریخی و جایگاه پیشگامانه‌اش در حوزهٔ ادبیات تطبیقی و شرق‌شناسی عربی، کمتر به بوتهٔ نقد روش‌شناختیِ مستقیم و ساختارگشایانه گذاشته شده است. بخش عمدهٔ واکنش‌ها به این اثر در قالب یادداشت‌های معرفی کتاب، گزارش‌های کتاب‌شناختی یا ستایش‌نامه‌هایی در باب کوشش‌های ادبی مؤلف بوده است [۲۲]. با این حال، مهم‌ترین و متمرکزترین مطالعهٔ دانشگاهیِ شناسایی‌شده به زبان عربی که مستقیماً به نقد و تحلیل گفتمان این اثر پرداخته، مقاله‌ای پژوهشی است با عنوان «صورة الأنا والآخر في كتاب الصلات بين العرب والفرس لعبد الوهاب عزام» نوشتهٔ عبدالرزاق رحمانی، احمد نور وحیدی و نوح اسلامی که در مجلهٔ علمی دانشگاه بابل منتشر شده است [۲۳].

نویسندگان این مقاله با اتخاذ روش توصیفی‌تحلیلی و با ابتنا بر نظریهٔ «خود/دیگری» (الأنا والآخر) در چارچوب مکتب تصویرشناسی[۱] (اصطلاحاً در ادبیات تطبیقی)، به واکاوی این مسئله پرداخته‌اند که عزّام چگونه هویت عربی (خود) و ایرانی (دیگری) و تعاملات ادبی، زبانی و فرهنگی میان آن دو را در متن خود بازنمایی می‌کند [۲۴]. بر اساس یافته‌های این پژوهش، کتاب عزّام فراتر از یک گزارش تاریخی ساده از پیوندهای دو ملت، متنی گفتمانی است که به صورت فعالانه در ساخت، بازنمایی و تثبیت تصویر فرهنگی عرب و فارس در ذهن مخاطب عرب‌زبان نقش ایفا می‌کند [۲۵]. این مطالعه نشان می‌دهد که عزّام با وجود تلاش برای ارائهٔ تصویری همدلانه و آشتی‌جویانه، در تحلیل روابط زبانی و ادبی، پیوندها را از مجرای نوعی بازنماییِ گفتمانی عبور می‌دهد که مرزهای هویت و غیریت را برجسته می‌سازد [۲۶].

تفاوت بنیادین کتاب حاضر با مطالعهٔ گفتمانیِ رحمانی و همکارانش در قلمرو روش‌شناسی و اهداف تحلیلی نهفته است. در حالی که مقالهٔ مذکور تمرکز اصلی خود را بر نظریهٔ تصویرشناسی ادبی و چگونگی بازنمایی هویت «خود» و «دیگری» در متن عزّام قرار داده است [۲۷]، پژوهش حاضر مسیری کاملاً متفاوت را می‌پیماید؛ محور تحلیل در این کتاب، سنجش عیار روش‌شناختی عزّام در نحوهٔ مواجهه با اسناد تاریخی و چگونگی پیوند زدن منابع ناهمگون است. ما در این‌جا به دنبال آن هستیم که نشان دهیم چگونه مؤلف با تلفیق بی‌تمایز منابع کتیبه‌ای با روایات اساطیری، حماسه‌های ادبی و تذکره‌های متأخر، دست به تعمیم‌های تاریخیِ کلان زده است. افزون بر این، در حالی که پژوهشِ پیشین روابط دو فرهنگ را در سطح تصویرسازی ادبی تحلیل می‌کند، این کتاب با نگاهی چندعاملی و ساختارگرا، به بررسی نقش نهادهای اداری و سیاسی، پویایی‌های اجتماعیِ تغییر مذهب، ساختار موالی و به ویژه کارکردهای متمایز و نامتقارنِ زبان عربی و فارسی به عنوان ابزارهای راهبردی نخبگان در بسترهای تاریخیِ مشخص می‌پردازد. بررسی گسترده‌تر منابع عربی نشان می‌دهد که برای کتاب الصلات بین العرب والفرس وآدابهما

---

[۱] Imagology

في الجاهلية والإسلام تاکنون نقدهای مستقیم و مستقلِ فراوانی منتشر نشده است. بنابراین، نمی‌توان هر نوشته‌ای را که در آن نام کتاب یا نام عبدالوهاب عزّام آمده است، «نقد کتاب» به معنای دقیق کلمه دانست. میان سه نوع منبع باید تمایز گذاشت: نخست، پژوهشی که مستقیماً خودِ کتاب را موضوع تحلیل قرار داده است؛ دوم، پژوهشی که پروژهٔ فکری و تطبیقی عزّام را بررسی می‌کند و کتاب مورد بحث را در چارچوبی گسترده‌تر جای می‌دهد؛ و سوم، نوشته‌های معرفی، بزرگداشت یا کتاب‌شناختی که فاقد ارزیابی روشمند اثرند.
در جست‌وجوی حاضر، مقالهٔ «صورة الأنا والآخر في كتاب الصلات بين العرب والفرس لعبد الوهاب عزام» تنها مطالعهٔ دانشگاهیِ شناسایی‌شده‌ای است که مستقیماً عنوان و متن کتاب عزّام را موضوع پژوهش قرار داده است. مقالهٔ دیگری با عنوان «الدراسات الأدبيّة والنقديّة المقارنة بين اللغات الشرقيّة: عبد الوهّاب عزّام أنموذجًا» نیز برای فهم جایگاه کتاب در پروژهٔ فکری عزّام اهمیت دارد، اما نباید آن را نقد مستقل و فصل‌به‌فصلِ الصلات دانست. این مقاله بیش از آنکه اعتبار منابع، درستی داده‌های تاریخی یا شیوهٔ استدلال عزّام را بررسی کند، به معرفی و تحلیل کلی فعالیت‌های او در حوزهٔ مطالعات تطبیقی می‌پردازد [۲۸].عباس عبدالحلیم عباس در پژوهش خود، عبدالوهاب عزّام را یکی از چهره‌های مهم مطالعات تطبیقی میان زبان‌ها و فرهنگ‌های شرقی معرفی می‌کند. از این منظر، الصلات بين العرب والفرس وآدابهما في الجاهلية والإسلام اثری منفرد و گسسته از دیگر نوشته‌های عزّام نیست، بلکه بخشی از پروژه‌ای وسیع‌تر برای شناخت پیوندهای ادبی و فرهنگی میان جوامع اسلامی و شرقی است [۲۹]. اهمیت این برداشت در آن است که کتاب را باید در زمینهٔ فکریِ مؤلف و درون سنت مطالعات تطبیقیِ عربیِ نیمهٔ قرن بیستم خواند، نه صرفاً به‌عنوان یک تاریخ‌نگاری تخصصی دربارهٔ ایران و عرب.این رویکرد، نقطهٔ قوتی مهم در شناخت کتاب عزّام به شمار می‌آید. عزّام روابط عرب و فارس را تنها در سطح جنگ‌ها، فرمانروایی‌ها و مناسبات سیاسی دنبال نمی‌کند، بلکه زبان، ادبیات،

انتقال فرهنگی و تأثیر متقابل سنت‌های عربی و فارسی را نیز در کانون توجه قرار می‌دهد. بدین‌سان، کتاب او در زمانی که مطالعات میان‌رشته‌ای هنوز به شکل کنونی تثبیت نشده بود، می‌کوشد تاریخ سیاسی، تاریخ ادبی و تاریخ فرهنگی را در روایتی واحد گرد آورد [۳۰].
بااین‌حال، همین ترکیب گسترده می‌تواند به یکی از محدودیت‌های روش‌شناختی اثر تبدیل شود. هنگامی که تاریخ سیاسی، ادبیات، اسطوره، زبان و حافظهٔ فرهنگی در یک روایت کلان کنار هم قرار می‌گیرند، این خطر پدید می‌آید که تفاوت ارزش استنادی و کارکرد هر یک از منابع نادیده گرفته شود. سند اداری، گزارش تاریخی، روایت حماسی، تذکرهٔ ادبی و تحلیل زبان‌شناختی هرکدام پرسش‌ها و حدود اعتبار خاص خود را دارند. ازاین‌رو، صرفِ قرار گرفتن آن‌ها در کنار یکدیگر، به معنای امکان استفادهٔ یکسان از آن‌ها برای بازسازی گذشته نیست [۳۱].پژوهش عباس عبدالحلیم عباس، هرچند نقد مستقیمی بر جزئیات تاریخی کتاب ارائه نمی‌کند، به‌طور ضمنی امکان بررسی تاریخیِ روش عزّام را فراهم می‌سازد. کتاب الصلات در بستر دانش ایران‌شناسی و مطالعات تطبیقیِ دههٔ ۱۹۴۰ نوشته شده است؛ دوره‌ای که بسیاری از مسائل مربوط به تاریخ ماد، هخامنشیان، اشکانیان، ساسانیان، زبان‌های ایرانی و خاستگاه برخی روایت‌های اسطوره‌ای هنوز محل اختلاف جدی میان پژوهشگران بود [۳۲].
بنابراین، برخی داوری‌های عزّام دربارهٔ ایران باستان را نمی‌توان بدون مقایسه با پژوهش‌های جدید پذیرفت. این نکته الزاماً به معنای بی‌اعتباری کلی کتاب نیست؛ بلکه نشان می‌دهد که هر اثر تاریخی باید در نسبت با افق دانشیِ زمان خود خوانده شود. عزّام گاه دیدگاه‌های رقیب را گزارش می‌کند و سپس یکی از آن‌ها را مرجح می‌داند، اما معیارهای ترجیح او همیشه به‌صورت مستقل و نظام‌مند توضیح داده نمی‌شود. در چنین مواردی، خواننده باید میان «گزارش اختلاف‌نظرهای پژوهشی» و «اثبات دیدگاه برگزیده» تفاوت بگذارد [۳۳].

نمونهٔ مهم این مسئله را می‌توان در مباحث مربوط به مادها، ماندا، سکاها، خاستگاه زردشت و جغرافیای اوستا مشاهده کرد. این موضوعات در متن عزّام در قالب روایتی نسبتاً پیوسته عرضه می‌شوند؛ حال آنکه در پژوهش‌های تخصصی، هرکدام نیازمند بررسی جداگانهٔ شواهد زبان‌شناختی، باستان‌شناختی، کتیبه‌ای و جغرافیای تاریخی‌اند. از این منظر، ضعف احتمالی کتاب نه صرفاً در انتخاب یک نظر خاص، بلکه در تبدیل مسائل مناقشه‌برانگیز به اجزای روایتی نسبتاً قطعی و منسجم است [۳۴].یکی از نکات انتقادی مهمی که از مقایسهٔ این پژوهش‌ها با متن کتاب به دست می‌آید، چگونگی کاربرد دو مفهوم «عرب» و «فارس» است. عزّام برای پیگیری روابط تاریخی، گاه عرب و فارس را همچون دو واحد بزرگ و نسبتاً پایدار در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. این دوگانه برای سازمان دادن به موضوع کتاب سودمند است، اما از نظر تاریخی می‌تواند تفاوت‌های درونی هر دو سوی رابطه را پنهان کند [۳۵].«عرب» در دوره‌های مختلف به قبایل، دولت‌های مرزی، گروه‌های شهری، نخبگان دینی، سپاهیان، دیوانیان و اجتماعات گوناگون اشاره داشته است. به همین ترتیب، «فارس» نیز نامی واحد برای یک جماعت یکپارچه و همگون نبوده، بلکه گروه‌های زبانی، دینی، منطقه‌ای، طبقاتی و سیاسی متعددی را دربرمی‌گرفته است. تجربهٔ مردم فارس با تجربهٔ خراسانیان، دیلمیان، ماوراءالنهر، آذربایجان یا نواحی ساسانیِ میان‌رودان یکسان نبوده است. ازاین‌رو، تعمیم تجربهٔ یک منطقه یا یک گروه به «ایرانیان» یا «فارس» نیازمند احتیاط و استدلال جداگانه است [۳۶].در اینجا، مقالهٔ مربوط به «خود و دیگری» اهمیت خاصی پیدا می‌کند؛ زیرا نشان می‌دهد که این دوگانه فقط یک تقسیم‌بندی جغرافیایی نیست، بلکه در متن عزّام به شیوه‌ای برای سازمان دادن به تصویر هویت‌ها نیز تبدیل می‌شود. بااین‌حال، بر اساس اطلاعات قابل دسترس از چکیده و صفحهٔ معرفی مقاله، نمی‌توان ادعا کرد که نویسندگان آن به‌طور تفصیلی تمام تعمیم‌های قومی، اجتماعی و تاریخی عزّام را نقد کرده‌اند. آنچه با اطمینان می‌توان گفت این

است که مقاله، ساختار بازنمایی عرب و فارس را از منظر تصویرشناسی و رابطهٔ «خود/دیگری» بررسی می‌کند [۳۷].

پژوهش‌های موجود نشان می‌دهند که عزّام در تفسیر مناسبات عرب و فارس، بر پیوند تمدنی و تأثیر متقابل فرهنگی تأکید دارد. این چشم‌انداز، در برابر روایت‌های صرفاً خصومت‌محور یا ملی‌گرایانه، امتیازی مهم به شمار می‌رود؛ زیرا روابط تاریخی را به برخورد و سلطهٔ یک‌جانبه فرو نمی‌کاهد. بااین‌حال، چشم‌انداز تمدنیِ گسترده ممکن است برخی سازوکارهای مشخص قدرت را کم‌رنگ کند: چه گروهی زبان خاصی را در دیوان به کار می‌برد؟ چه نهادهایی موجب گسترش یک زبان می‌شدند؟ چه کسانی از ترجمه، آموزش یا تغییر زبان اداری سود می‌بردند؟ و چه تفاوتی میان زبان قدرت، زبان دانش، زبان ادب و زبان زندگی روزمره وجود داشت؟ [۳۸]

از این منظر، کتاب عزّام بیش از آنکه تاریخ اجتماعیِ تفصیلی روابط عرب و فارس باشد، تلاشی برای ترسیم نقشهٔ بزرگِ پیوندهای فرهنگی و ادبی دو حوزه است. در چنین نقشه‌ای، کنشگران فردی و آثار ادبی برجسته به‌خوبی دیده می‌شوند، اما گاه نهادهای میانجی، شبکه‌های آموزشی، ساختارهای مالی، مناسبات طبقاتی و تفاوت‌های منطقه‌ای در حاشیه قرار می‌گیرند. این مسئله به‌ویژه در بحث از فتح اسلامی، ورود ایرانیان به ساختار دولت، شکل‌گیری دستگاه دیوانی و پیدایش ادبیات فارسی نو اهمیت دارد [۳۹].

از امتیازات مهم عزّام، تأکید بر تأثیر متقابل عربی و فارسی است. او نمی‌خواهد رابطهٔ این دو زبان و فرهنگ را به تأثیر یک‌طرفهٔ عرب بر ایران یا ایران بر جهان عرب محدود کند. بااین‌حال، مفهوم «تأثیر» اگر بدون بازسازی مسیر انتقال به کار رود، ممکن است به رابطه‌ای کلی و اثبات‌نشده تبدیل شود. برای اثبات تأثیر، باید مسیر انتقال، واسطه‌ها، زمان انتقال، محیط اجتماعیِ پذیرش و شکل دگرگونی عناصر منتقل‌شده مشخص شود [۴۰].برای مثال، در بررسی انتقال میراث پهلوی به عربی، صرفِ شباهت موضوعی یا حضور یک مضمون مشابه در دو سنت ادبی کافی نیست. باید روشن شود که آیا متن مشخصی ترجمه شده، چه مترجمی در این فرایند نقش داشته،

ترجمه در چه محیط نهادی انجام گرفته، متن اصلی تا چه اندازه در ترجمه دگرگون شده و مخاطبان آن چه کسانی بوده‌اند. بدون چنین زنجیره‌ای، «تأثیر فارسی بر عربی» ممکن است از سطح فرضیه‌ای محتمل فراتر نرود [۴۱].

همین احتیاط دربارهٔ تأثیر عربی بر فارسی نیز ضروری است. پذیرش خط عربی، ورود اصطلاحات عربی، استفاده از وزن عروضی و حضور مضامین اسلامی، هرکدام فرایندی متفاوت داشته‌اند و نمی‌توان همهٔ آن‌ها را با یک مدل واحد توضیح داد. تأثیر زبانی ممکن است از راه دیوان، مدرسه، مسجد، ترجمه، تجارت، دربار یا تماس روزمره صورت گرفته باشد. بنابراین، رابطهٔ عربی و فارسی باید به مجموعه‌ای از فرایندهای مشخص و تاریخی تجزیه شود، نه آنکه تنها با مفاهیمی کلی مانند «نفوذ» یا «تلاقح» توضیح داده شود [۴۲].در کنار دو مقالهٔ دانشگاهی یادشده، نوشته‌هایی دربارهٔ زندگی و آثار عبدالوهاب عزّام نیز وجود دارد؛ از جمله پژوهش‌هایی که پروژهٔ ادبی، فرهنگی و تطبیقی او را بررسی می‌کنند. این منابع برای شناخت شخصیت علمی عزّام، حوزه‌های علاقهٔ او و جایگاهش در مطالعات عربی ـ فارسی سودمندند، اما تا زمانی که بخشی مستقل را به ارزیابی استدلال‌ها و منابع الصلات اختصاص نداده باشند، نمی‌توان آن‌ها را نقد مستقیم کتاب به شمار آورد [۴۳].

همچنین، نوشته‌های مطبوعاتی یا معرفی‌های عمومی که عزّام را «پیشگام پیوند عرب و فارس» یا چهره‌ای برجسته در گفت‌وگوی فرهنگی معرفی می‌کنند، بیشتر جنبهٔ بزرگداشت و معرفی دارند. این نوشته‌ها ممکن است برای بازسازی نحوهٔ دریافت عمومی از عزّام مفید باشند، اما از نظر روش‌شناسی تاریخی، جایگزین نقد علمیِ منابع، ارجاعات و استدلال‌های او نمی‌شوند [۴۴].از سوی دیگر، آثاری که صرفاً دربارهٔ روابط عرب و فارس، اسطوره‌های مشترک، ادبیات تطبیقی یا تاریخ ایران و اسلام نوشته شده‌اند، لزوماً نقدی بر کتاب عزّام نیستند. استفاده از چنین منابعی برای سنجش ادعاهای عزّام ممکن است ضروری باشد، اما باید میان «منبع نقدِ بیرونی» و «پژوهش مستقیم دربارهٔ خود کتاب» تمایز گذاشت. این تمایز از نظر کتاب‌شناختی و روش‌شناختی اهمیت دارد؛ زیرا در غیر این صورت،

دیدگاه‌های پژوهشگر جدید به‌اشتباه به‌عنوان نقدی پیشین بر عزّام ثبت خواهد شد [۴۵].

بر پایهٔ منابع قابل تأیید، می‌توان گفت که پیشینهٔ نقد عربی بر کتاب عزّام محدود، اما از نظر جهت‌گیری متنوع است. مقالهٔ رحمانی، وحیدی و اسلامی، کتاب را مستقیماً از منظر تصویرسازی فرهنگی، رابطهٔ «خود و دیگری» و بازنمایی عرب و فارس بررسی می‌کند. مقالهٔ عباس عبدالحلیم عباس، در سطحی عام‌تر، کتاب را در پروژهٔ مطالعات تطبیقی عزّام جای می‌دهد و بر اهمیت فرهنگی و تمدنی آن تأکید می‌گذارد. بااین‌حال، هیچ‌یک از این دو منبع ـ بر اساس اطلاعاتی که در دسترس و قابل بررسی بود ـ نقدی تفصیلی و فصل‌به‌فصل از اعتبار منابع تاریخی، شیوهٔ ارجاع‌دهی، ترکیب شواهد یا تعمیم‌های اجتماعی کتاب ارائه نمی‌کنند [۴۶].در نتیجه، پژوهش حاضر در امتداد نقدهای موجود، اما با هدفی متفاوت شکل می‌گیرد. نقدهای پیشین بیشتر به این پرسش توجه کرده‌اند که عزّام عرب و فارس را چگونه تصویر می‌کند و کتاب او در پروژهٔ فرهنگی و تطبیقی‌اش چه جایگاهی دارد. این کتاب، در مقابل، می‌پرسد عزّام چگونه از منابع ناهمگون برای ساختن روایت تاریخی استفاده می‌کند؛ چگونه میان اسطوره، تاریخ و ادبیات مرزگذاری می‌کند؛ چگونه فرایندهای متفاوت فتح، تغییر اجتماعی، دیوان‌سالاری، ترجمه و پیدایش ادبیات فارسی را در مفاهیمی کلی مانند «اختلاط» جای می‌دهد؛ و چگونه تفاوت‌های منطقه‌ای، نهادی و اجتماعی را در روایت خود سامان می‌دهد.

بنابراین، نتیجهٔ این بررسی آن نیست که کتاب عزّام فاقد ارزش پژوهشی است. برعکس، ارزش آن در پیشگامی، گسترهٔ موضوعی، توجه به تأثیر متقابل عربی و فارسی و تلاش برای عبور از روایت‌های تقابلی نهفته است. اما استفادهٔ انتقادی از آن مستلزم آن است که کتاب هم‌زمان در دو سطح خوانده شود: نخست، به‌عنوان سندی از تاریخ اندیشه و مطالعات تطبیقی عربی در میانهٔ قرن بیستم؛ و دوم، به‌عنوان روایتی تاریخی که باید ادعاهای

آن با منابع تخصصی جدید، شواهد منطقه‌ای و تحلیل نهادی و اجتماعی بازآزمایی شود [۴۷].

گفتار اول: معماریِ یک روایتِ پیوسته

کتابِ الصلات بین العرب والفرس وآدابهما في الجاهلية والإسلام از همان آغاز، با طرحی کلان و پیوسته سامان می‌یابد؛ طرحی که می‌کوشد مناسبات عرب و فارس را نه در قالبِ چند فصلِ منفصل، بلکه در هیئتِ یک سیرِ تاریخی ـ فرهنگیِ ممتد بازسازی کند. فهرستِ کتاب به‌روشنی نشان می‌دهد که عزّام موضوع را در دو آستانهٔ بزرگ تنظیم کرده است: نخست، نسبتِ «فارس و اقوام سامی پیش از اسلام» و سپس «عرب و فارس پس از اسلام». در ذیلِ این دو آستانه، مباحثی چون روابط عرب و فارس در دورهٔ پیشااسلامی، پیوندهای ادبی میان دو قوم، فتح و اختلاط، زبانِ فارسی در سده‌های نخستین، جایگاهِ ایرانیان در دولت و جماعتِ اسلامی، استقلالِ ایران از خلافت، ادبِ فارسیِ جدید و نسبتِ زبان عربی با فارسی در ایران، پشتِ سرِ هم قرار می‌گیرند و در کنارِ هم معماریِ روایت را شکل می‌دهند [۱]. همین چیدمان نشان می‌دهد که عزّام از ابتدا در پیِ نوشتنِ یک تاریخِ صرفِ سیاسی یا یک بررسیِ محدودِ ادبی نبوده، بلکه خواسته است تاریخ، زبان، ادب و تماسِ تمدنی را در یک قابِ فراگیر جمع کند [۱].این طرحِ فراگیر، بی‌تردید یکی از امتیازهای بزرگِ کتاب است. در زمانی که بسیاری از پژوهش‌ها یا در مرزِ تاریخِ سیاسی متوقف می‌ماندند یا در محدودهٔ ادبیاتِ صرف باقی می‌ماندند، عزّام کوشید از چند ساحتِ معرفتی به موضوع نزدیک شود و شبکه‌ای از ارتباطاتِ متقابل را ترسیم کند. از این حیث، کتاب را می‌توان اثری میان‌رشته‌ای دانست؛ زیرا نویسنده فقط به توالیِ وقایعِ سیاسی توجه نمی‌کند، بلکه دگرگونی‌های زبانی، انتقالِ ادبی، حضورِ نخبگانِ ایرانی در ساختارِ خلافت، و بازآراییِ نسبتِ عربی و فارسی در جهانِ اسلامی را نیز به‌منزلهٔ اجزای یک کلِ تاریخی می‌فهمد [۱]. این نگاهِ گسترده سبب شده است که الصلات در سنتِ مطالعاتِ تطبیقیِ عربی جایگاهی ممتاز بیابد و

همچنان برای فهمِ صورت‌بندی‌های کلاسیکِ رابطهٔ ایران و عرب اهمیتی ویژه داشته باشد [۲].

امتیازِ دیگرِ این معماری آن است که عزّام روابط عرب و فارس را به یک حادثهٔ منفرد، مثلاً فتحِ اسلامی، فرو نمی‌کاهد. او می‌کوشد پیشینه‌های دورتر را نیز واردِ صحنه کند تا نشان دهد مناسباتِ دو حوزه، پیش از اسلام نیز زمینه‌هایی داشته و پس از اسلام نیز در قالب‌های تازه‌ای ادامه یافته است [۱]. از این رو، کتاب در سطحِ ساختار، بر ایدهٔ «تداوم» استوار است: گذشتهٔ باستانی، لحظهٔ فتح، شکل‌گیریِ دولتِ اسلامی، تحولاتِ زبانی و برآمدنِ ادبِ فارسیِ نو، همگی درونِ یک رشتهٔ پیوسته قرار می‌گیرند. این پیوستگی، به روایتِ کتاب انسجام و کشش می‌دهد و به خواننده امکان می‌دهد که به‌جای مواجهه با مجموعه‌ای از داده‌های پراکنده، با یک تصویرِ کلان از تحولِ روابط دو حوزه روبه‌رو شود [۱].

با این همه، درست در همین نقطه است که مسئلهٔ اصلیِ کتاب نیز پدیدار می‌شود. هرچه روایت فراگیرتر و پیوسته‌تر می‌شود، خطرِ هم‌سطح‌سازیِ شواهدِ ناهمگون نیز بیشتر می‌گردد. روایتی که از ایرانِ باستان آغاز می‌شود و به زبان و ادبِ دورهٔ اسلامی می‌رسد، ناگزیر بر انبوهی از موادِ متفاوت تکیه می‌کند: از اخبارِ مورخان و جغرافی‌نویسان گرفته تا روایت‌های ادبی، بازتاب‌های حماسی، اشاراتِ زبانی، سنت‌های منقول، و گاه داده‌هایی که ماهیتِ اسطوره‌ای یا یادمانی دارند. مسئله این نیست که چرا چنین منابعی در کنار یکدیگر آمده‌اند؛ در هر پژوهشِ کلان، استفاده از منابعِ متنوع امری طبیعی است. مسئله این است که آیا تفاوتِ جایگاهِ معرفتیِ این مواد در متن به‌قدرِ کافی حفظ می‌شود یا نه [۱].

از منظرِ روش‌شناسی، نخستین تمایزِ ضروری، تمایز میان سندِ کتیبه‌ای و گزارشِ تاریخیِ متأخر است. کتیبه، اگر اصالت و بافتِ آن روشن باشد، از سنخِ شواهدی است که نسبتِ نزدیک‌تری با زمانِ رخداد دارد و معمولاً در چارچوبِ تحلیلِ زبان‌شناختی، باستان‌شناختی و تاریخی سنجیده می‌شود. در مقابل، گزارشِ تاریخی—حتی اگر ارزشمند و کهن باشد—همواره از صافیِ

روایت، انتخاب، جهت‌گیریِ مؤلف و افقِ فکریِ زمانهٔ او گذشته است. این دو را نمی‌توان بی‌هیچ احتیاطی در یک سطح قرار داد. اگر گزارشی متأخر از رویدادی باستانی سخن بگوید، ارزشِ آن لزوماً معادلِ یک سندِ هم‌زمان نیست؛ بلکه باید نسبتِ آن با منابعِ دیگر، زمینهٔ تولیدش و منطقِ درونیِ روایتش سنجیده شود [۳].

تمایزِ دوم، تمایز میان گزارشِ تاریخی و روایتِ ادبی است. متنِ ادبی، خواه شعر باشد، خواه حکایت، خواه بازتابی از سنت‌های درباری یا حماسی، بیش از آنکه آینهٔ مستقیمِ واقعیتِ تاریخی باشد، صورت‌بندیِ فرهنگیِ یک تجربه، یک خواست یا یک افقِ معنایی است. از روایتِ ادبی می‌توان برای شناختِ تخیلِ جمعی، ارزش‌ها، تصویرِ خود و دیگری، و افق‌های ذهنیِ یک جامعه بهره گرفت؛ اما استفاده از آن برای اثباتِ مستقیمِ یک واقعیتِ تاریخی نیازمندِ احتیاطی مضاعف است. اگر شعر یا داستانی از نسبتِ عرب و فارس سخن بگوید، آن متن لزوماً گزارشِ بی‌واسطهٔ واقع نیست؛ ممکن است بازتابِ ارزش‌های هویتی، ادبی یا بلاغیِ دوره‌ای دیگر باشد [۴].

تمایزِ سوم، تمایز میان روایتِ ادبی و اسطوره است. اسطوره، در معنای روشمندِ آن، صرفاً داستانِ «نادرست» یا «خیالی» نیست، بلکه صورتی از سامان دادنِ تجربهٔ جمعی، منشأبخشی به هویت و معنا دادن به گذشته است. از این حیث، اسطوره برای شناختِ خودآگاهیِ فرهنگی، حافظهٔ جمعی و صورت‌بندیِ هویتیِ جوامع اهمیت دارد؛ اما کارکردِ آن با کارکردِ سندِ تاریخی یکسان نیست. اگر روایتی دربارهٔ منشأ قومی، فضیلتِ نژادی، پیوندِ دیرینهٔ دو ملت یا تقدمِ فرهنگیِ یکی بر دیگری در متن‌ها تکرار شود، این تکرار به‌تنهایی آن را به «واقعیتِ تاریخی» بدل نمی‌کند. چنین روایتی ممکن است نشانگرِ نیازهای هویتیِ دوره‌های بعدی باشد، نه آینهٔ مستقیمِ گذشتهٔ موردِ ادعا [۳].

در اینجا، تمایزِ چهارم، یعنی تفاوتِ تاریخِ انتقادی و حافظهٔ فرهنگی، اهمیتی اساسی می‌یابد. بر پایهٔ مبانیِ یان آسمن، باید میان «گذشته آن‌گونه که رخ داده» و «گذشته آن‌گونه که در حافظهٔ جمعی به یاد آورده، بازسازی و مصرف

می‌شود» فرق گذاشت. تاریخِ انتقادی می‌کوشد با تکیه بر شواهدِ قابل‌آزمایش، گذشته را بازسازی کند؛ حال آنکه حافظهٔ فرهنگی به این می‌پردازد که جوامع چگونه گذشته را برای ساختنِ هویتِ خود معنا می‌کنند [۳]. از این رو، بسیاری از روایت‌های ماندگار دربارهٔ ایران و عرب، حتی اگر از حیثِ تاریخی محلِ تردید باشند، از حیثِ حافظه‌شناختی اهمیتِ فراوان دارند. مسئلهٔ روش‌شناختی زمانی پدید می‌آید که این دو سطح، یعنی سطحِ «بازسازیِ واقع» و سطحِ «بازنماییِ فرهنگیِ گذشته»، از هم تفکیک نشوند [۳].

در معماریِ روایتِ عزّام، آنچه محلِ تأمل است، دقیقاً همین امکانِ لغزش از یک سطح به سطحِ دیگر است. هنگامی که نویسنده از ایرانِ باستان به جهانِ اسلامی گذر می‌کند و هم‌زمان از اقوام، زبان‌ها، دولت‌ها، آثارِ ادبی و روحیاتِ فرهنگی سخن می‌گوید، نوعی روایتِ کلان شکل می‌گیرد که در آن، ناهمگونیِ مواد گاه در پسِ انسجامِ نثر و پیوستگیِ طرح پنهان می‌شود. خواننده احساس می‌کند که با سیرِ طبیعی و روشنِ یک رابطهٔ تاریخی مواجه است؛ حال آنکه این سیر، در واقع، حاصلِ کنارِ هم قرار گرفتنِ لایه‌هایی بسیار متفاوت از داده‌ها و تفسیرهاست [۱]. این همان چیزی است که می‌توان آن را «معماریِ یک روایتِ پیوسته» نامید: روایتی که از نظرِ ادبی و فکری منسجم است، اما همین انسجام ممکن است اختلافِ مرتبهٔ شواهد را کم‌رنگ کند.

نمونهٔ این مسئله را می‌توان در حرکتِ کتاب از بحثِ «الفرس والأمم السامية قبل الإسلام» به «الفتح واختلاط العرب والفرس» و سپس به «اللغة الفارسية في القرنين الأولين» و «الأدب الفارسي الحديث» دید [۱]. در این توالی، گویی رابطه‌ای تقریباً مستقیم میان پیشینه‌های باستانی، رخدادِ فتح، دگرگونیِ زبانی و شکل‌گیریِ ادبِ فارسیِ نو برقرار می‌شود. اما از دیدِ تحلیلی، هر یک از این آستانه‌ها منطقِ تاریخیِ خاصِ خود را دارد. نسبتِ عرب و فارس در تخیلِ پیشااسلامی، سازوکارهای فتح و استقرارِ حکومت، تحولاتِ دیوانی و اداری، بقای زبان‌های محلی، و برآمدنِ فارسیِ دری، هر یک موضوعِ پژوهشیِ جداگانه‌ای است که نیاز به شبکهٔ خاصی از اسناد و مفاهیم دارد.

پیوند دادنِ آن‌ها در یک خطِ رواییِ واحد، اگرچه برای فهمِ کلان سودمند است، می‌تواند تفاوتِ سازوکارها را کم‌رنگ سازد [۱].
از اینجا، نقطهٔ عزیمتِ نقدِ حاضر روشن می‌شود. مسئله آن نیست که عزّام چرا روایتِ بزرگ نوشته است؛ بلکه پرسش این است که این روایتِ بزرگ با چه نوع موادّی ساخته شده و مرزِ میانِ آن مواد تا چه اندازه حفظ شده است. در یک سوی طیف، با شواهدی مواجه‌ایم که سنخِ تاریخی ـ مادی دارند؛ در سوی دیگر، با روایت‌هایی روبه‌رو هستیم که بیشتر در قلمروِ حافظه، ادب، اسطوره یا بازنماییِ فرهنگی قرار می‌گیرند. اگر این مواد درونِ یک منطقِ تحلیلیِ واحد حل شوند، روایت هرچند زیبا و قانع‌کننده به نظر برسد، اما از حیثِ روش ممکن است دچارِ فشردگیِ بیش از حد و تعمیمِ شتاب‌زده شود [۳].
به همین دلیل، در خوانشِ انتقادیِ الصلات باید از همان آغاز، سطوحِ منبع از یکدیگر بازشناخته شوند. باید پرسید کجا با سندِ نزدیک به رخداد مواجهیم، کجا با بازسازیِ مورخِ متأخر، کجا با بازتابِ ادبیِ یک تصورِ فرهنگی، کجا با ساختِ اسطوره‌ایِ گذشته، و کجا با حافظه‌ای مواجهیم که بیش از آنکه به گذشتهٔ واقعی ارجاع دهد، به نیازهای معنابخشِ دوره‌های بعدی پاسخ می‌دهد [۳]. فقط با این تفکیک است که می‌توان ارزشِ واقعیِ کارِ عزّام را نیز بهتر دید: نه به‌مثابهٔ مورخی که همهٔ مسائل را به‌طور نهایی حل کرده، بلکه به‌مثابهٔ مؤلفی که کوشیده موادِ پراکنده را در تصویری کلان از پیوندِ عرب و فارس گرد آورد [۲].از این حیث، مزیتِ کتاب و مسئلهٔ آن، هر دو از یک سرچشمه برمی‌خیزند. مزیتِ آن در وسعتِ میدانِ دید، جسارتِ ترکیب و حساسیت نسبت به پیوندهای زبانی و ادبی است؛ و مسئلهٔ آن در این است که همین ترکیبِ گسترده، نیازمندِ نوعی سلسله‌مراتبِ روشی و درجه‌بندیِ شواهد است که همیشه به‌صراحت در متن صورت‌بندی نشده است [۱].
هرچه طرحِ کتاب فراگیرتر می‌شود، ضرورتِ تفکیکِ سطوحِ تحلیل نیز بیشتر می‌گردد. کتابی که می‌خواهد از ایرانِ باستان تا ادبِ فارسیِ جدید را در نسبت با عرب و اسلام توضیح دهد، ناچار باید میانِ تغییراتِ سیاسی،

جابه‌جایی‌های نهادی، دگرگونی‌های زبانی، تداوم‌های فرهنگی و بازسازی‌های حافظه‌ای فرق بگذارد؛ وگرنه پیوستگیِ روایت ممکن است جایگزینِ تحلیلِ تفصیلیِ سازوکارها شود.بر این پایه، فصلِ حاضر درصددِ نفیِ اهمیتِ کارِ عزّام نیست، بلکه می‌کوشد منطقِ درونیِ ساختارِ اثر را روشن کند. الصلات بر ستونِ یک روایتِ پیوسته بنا شده است: از پیشینه‌های باستانی تا نظمِ اسلامی و از آنجا تا زبان و ادب. این معماری، از یک‌سو نشانهٔ افقِ وسیع و قدرتِ ترکیبِ مؤلف است، و از سوی دیگر، نقطه‌ای است که در آن باید دربارهٔ مرزِ انواعِ منبع، اعتبارِ درجاتِ مختلفِ شاهد، و نسبتِ تاریخ با حافظهٔ فرهنگی با دقتی بیشتر تأمل کرد [۱] [۳]. در نتیجه، نقدِ روش‌شناختیِ کتاب از همین سطحِ ساختاری آغاز می‌شود: از پرسش دربارهٔ این‌که چگونه یک روایتِ ظاهراً یکپارچه ساخته می‌شود، چه چیزهایی را در خود جمع می‌کند، چه تفاوت‌هایی را پنهان می‌سازد، و چگونه می‌توان بدون انکارِ ارزشِ آن، معماریِ استدلالش را از نو گشود و لایه‌لایه بازخوانی کرد.

گفتار دوم : ابهام مفهومی در روایت ایران باستان

روایت عزّام از ایران باستان با مسئله‌ای بنیادی آغاز می‌شود: او می‌کوشد از مجموعه‌ای از نام‌ها، گزارش‌ها، کتیبه‌ها، روایت‌های یونانی، اخبار بابلی، سنت‌های ایرانی و نوشته‌های مورخان اسلامی، تاریخی پیوسته از ایران بسازد. این کوشش از نظر دامنهٔ موضوعی قابل توجه است؛ زیرا عزّام تنها به تاریخ سیاسی اکتفا نمی‌کند، بلکه جغرافیا، زبان، ادبیات، دین و مناسبات ایران با اقوام پیرامون را نیز در نظر می‌گیرد. بااین‌حال، همین گستردگی هنگامی که با تفکیک دقیق منابع همراه نباشد، ممکن است به همسان‌سازی موجودیت‌هایی بینجامد که در اصل به دوره‌ها، زبان‌ها و نظام‌های سیاسی متفاوت تعلق دارند.در این فصل، مسئله نه صرفاً درستی یا نادرستی یک نام یا تاریخ، بلکه در شیوهٔ تبدیل داده‌های ناهمگون به یک زنجیرهٔ تاریخی بررسی می‌شود. پرسش اصلی این است که آیا می‌توان از اصطلاح‌هایی چون «ماندا»، «ماد»، «کیانی»، «هخامنشی» و «اشکانی» یک تداوم هویتی و سیاسی مستقیم استخراج کرد؟ یا آن‌که این نام‌ها در منابع

مختلف، معناها و کارکردهای متفاوتی داشته‌اند و پیوند دادن آن‌ها نیازمند واسطه‌ها و شواهد مستقل است؟

عزّام دربارهٔ دولتی که مرکز آن اکباتان بوده، می‌نویسد که مورخان قدیم آن را «ماد» نامیده‌اند، اما این دولت در حقیقت دولت «ماندا» بوده است؛ دولتی که منابع قدیم آن را با اسکیت‌ها مرتبط می‌کردند.[۴] سپس ماد را در شمال و شرق آشور قرار می‌دهد و آن را مجموعه‌ای از شهرها می‌داند که پیش از آن دولت نیرومند و یکپارچه‌ای تشکیل نداده بودند.[۵] بدین‌ترتیب، در روایت او دو موجودیت از یکدیگر جدا می‌شوند: یکی «ماندا» که دولت بزرگ مستقر در اکباتان است، و دیگری «ماد» که مجموعه‌ای پراکنده و کم‌اهمیت تلقی می‌شود.این تمایز در نگاه نخست می‌تواند نشانهٔ نقدپذیری و فاصله گرفتن از روایت رایج باشد؛ اما عزّام برای آن شواهد کافی و منظم عرضه نمی‌کند. او نشان نمی‌دهد که هر یک از منابع آشوری، بابلی، یونانی و فارسی دقیقاً چه نامی را به چه گروه یا سرزمین و در چه دوره‌ای اطلاق کرده‌اند. در نتیجه، جابه‌جایی نام «ماد» با «ماندا» بیش از آن‌که حاصل مقایسهٔ نظام‌مند منابع باشد، به صورت گزاره‌ای کلی در متن ظاهر می‌شود.

اصطلاح اومان ماندا [1] در منابع میان‌رودانی نیز مسئله‌ای مشابه پدید می‌آورد. این اصطلاح در متون آشوری و بابلی همیشه نام قومی دقیق و ثابت نیست، بلکه می‌تواند برای نیروهای بیرونی، اقوام شمالی، دشمنان یا گروه‌هایی که از دید نویسندگان میان‌رودانی بیرون از نظم سیاسی آنان قرار داشتند، به کار رفته باشد. در برخی متون، به‌ویژه در زمینهٔ قدرت‌یابی مادها در اواخر سدهٔ هفتم و اوایل سدهٔ ششم پیش از میلاد، این اصطلاح با مادها پیوند می‌یابد؛ اما این کاربرد خاص را نمی‌توان بدون بررسی زمینهٔ هر متن، به همهٔ کاربردهای اصطلاح تعمیم داد.[۶]

بنابراین، یکسان گرفتن «ماندا» با «ماد» با دشواری روبه‌روست، اما نتیجهٔ معکوس نیز به همان اندازه مشکل‌زاست: نمی‌توان صرفاً به دلیل تفاوت صورت واژه، دو موجودیت کاملاً مستقل و متضاد ساخت. ممکن است

---

[1] Umman-manda

اصطلاحی عمومی در برخی زمینه‌ها برای قدرتی مشخص به کار رفته باشد؛ ممکن است نامی که در ابتدا عنوانی سیاسی یا توصیفی بوده، بعدها در یک زمینهٔ قومی فهمیده شده باشد؛ و ممکن است مورخان متأخر از نام‌های گوناگون برای اشاره به حوزه‌ای تقریباً مشترک استفاده کرده باشند. این احتمالات تنها از راه تحلیل زمانی و مقایسهٔ متن‌به‌متن قابل ارزیابی‌اند.

در پژوهش‌های جدید، مادها معمولاً به‌عنوان جمعیتی تاریخی، منطقه‌ای جغرافیایی و سپس پادشاهی‌ای در شمال‌غرب ایران بررسی می‌شوند. این منطقه از آغاز جمعیتی یکدست نداشت و گروه‌هایی مانند گوتیان، لولوبیان، کاسیان و هوریان نیز در تاریخ بلندمدت آن حضور داشتند.[۷] ازاین‌رو، حتی اگر ماد را یک پادشاهی تاریخی بدانیم، نباید آن را به صورت یک واحد قومی کاملاً همگن تصور کنیم. «ماد» در دوره‌های مختلف می‌توانست به منطقه، قدرت سیاسی، جمعیت، زبان یا حوزه‌ای اداری اشاره کند؛ و این معناها الزاماً بر یکدیگر منطبق نبودند.

در اینجا نخستین لغزش روش‌شناختی عزّام پدیدار می‌شود: مغالطهٔ هم‌ارزی ساده. این مغالطه زمانی رخ می‌دهد که چند نام مشابه یا مرتبط، بدون بررسی تفاوت‌های زمانی و کارکردی، معادل یکدیگر گرفته شوند. زنجیرهٔ «ماندا = ماد = دولت اکباتان» تنها زمانی قابل دفاع است که برای هر مرحله شواهد مستقل وجود داشته باشد. شباهت آوایی نام‌ها یا حضور آن‌ها در یک حوزهٔ جغرافیایی، به‌تنهایی برای اثبات هویت مشترک کافی نیست.

مسئلهٔ دیگر، تفسیر واژهٔ «ماه» در ترکیبات جغرافیایی دورهٔ اسلامی است. عزّام به نقل از برخی پژوهشگران احتمال می‌دهد که «ماه» در ترکیباتی چون «ماه‌الکوفه» و «ماه‌البصره»، بازماندهٔ «مادا» در فارسی باستان و نام ناحیهٔ ماندا باشد.[۸] خود عبارت «یزعم بعض الباحثین»[1] نشان می‌دهد که این ادعا در متن قطعی عرضه نشده است. بااین‌حال، در ساختار کلی روایت، این احتمال در کنار گزاره‌های تاریخی قطعی قرار می‌گیرد و ممکن است خواننده آن را شاهدی برای تداوم نام ماندا تا دورهٔ اسلامی تصور کند.

[1] «برخی پژوهشگران مدعی‌اند...»

در زبان‌شناسی تاریخی، شباهت آوایی تنها نقطهٔ آغاز بررسی است، نه نتیجهٔ آن. برای اثبات چنین پیوندی باید مسیر تحول آوایی، شکل‌های میانی، شواهد متنی، حوزهٔ جغرافیایی کاربرد و امکان انتقال واژه بررسی شود. همچنین باید روشن شود که «ماه» در منابع دورهٔ اسلامی دقیقاً چه معنایی داشته و آیا کاربرد آن نام قومی، نام اداری، نام منطقه یا بخشی از یک ترکیب جغرافیایی بوده است. انتقال مستقیم از یک صورت باستانی به یک صورت اسلامی، بدون نشان دادن مراحل واسط، نمونه‌ای از مغالطهٔ جابه‌جایی نام و هویت است.برخلاف آنچه عزام می پندارد بنا بر تأملات عمیق تر به طور اجمالی می توان خلاف این مدعا را چنین صورت بندی کرد که ، ماه‌البصره و ماه‌الکوفه در اینجا به‌ترتیب نامِ نهاوند و دینور بوده‌اند؛ «ماه» در این ترکیبات به معنای قصبه، یعنی شهرِ مرکزی و مقرّ ناحیه است، نه «ماه» به معنای قمر و نه لزوماً صورتِ تحول‌یافتهٔ «ماد». این دو نام به مناسباتِ فتح، خراج و تقسیمِ منافعِ مالی میان کوفیان و بصریان بازمی‌گشت: نهاوند، که از فتوحاتِ کوفیان بود، به بصریان واگذار شد و دینور، که از فتوحاتِ بصریان بود، در اختیار کوفیان قرار گرفت؛ ازاین‌رو نهاوند را ماه‌البصره و دینور را ماه‌الکوفه نامیدند.[1]

اکباتان در روایت عزّام جایگاهی مرکزی دارد. او آن را پایتخت ماندا، همان همدان، و واقع در ناحیه‌ای می‌داند که عرب‌ها بعدها «بلاد الجبال» نامیده‌اند.[۹] این شهر در استدلال او حلقه‌ای است که گزارش‌های آشوری، یونانی، فارسی باستان و جغرافیای عربی را به یکدیگر متصل می‌کند.

شناسایی اکباتان با همدان در پژوهش جدید، در کلیت خود پذیرفته شده است. نام شهر در کتیبهٔ داریوش به صورت Hamgmatāna آمده و منابع

---

[1] بنگرید به : یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ج ۵، ص ۳۱۳، ذیل «نهاوند»، به نقل از مبارک بن سعید، می‌نویسد: «فَسُمِّيَتْ نَهَاوَنْدُ مَاهَ الْبَصْرَةِ، وَالدِّينَوَرُ مَاهَ الْكُوفَةِ، وَذَلِكَ فِي أَيَّامِ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ»؛ یعنی: «نهاوند ماه‌البصره و دینور ماه‌الکوفه نامیده شد و این در روزگار معاویه بن ابی‌سفیان بود.» یاقوت در مراصد الاطلاع علی أسماء الأمكنة والبقاع، ج ۳، ص ۱۲۲۴، ذیل «ماه‌البصره» نیز تصریح می‌کند: «الماه بالهاء الخالصة: قصبة البلد»؛ یعنی «ماه، با هاءِ خالص، قصبهٔ شهر است» و کاربرد آن را برای نهاوند، همدان و قم گزارش می‌کند؛ سپس در ذیل «ماه‌الکوفه» می‌نویسد: «هی الدينور؛ سُمّيت بذلك لأنّ أهل الكوفة افتتحوها وكانت في قسمهم»؛ یعنی «ماه‌الکوفه همان دینور است؛ و بدان سبب چنین نامیده شد که مردم کوفه آن را گشودند و در سهم آنان قرار گرفت.»

تاریخی نیز آن را با مرکز قدرت ماد و سپس با یکی از مراکز مهم هخامنشی پیوند می‌دهند.[۱۰] اکباتان پس از فتح مادها به دست کوروش، از میان نرفت؛ بلکه به‌عنوان پایتخت تابستانی و خزانهٔ سلطنتی هخامنشیان اهمیت خود را حفظ کرد. در دوره‌های بعد نیز منطقهٔ همدان همچنان اهمیت سیاسی و ارتباطی داشت.

اما تداوم یک شهر، با تداوم یک قوم یا دولت یکی نیست. شهرها می‌توانند در نظام‌های سیاسی گوناگون باقی بمانند و کارکردهای جدید پیدا کنند. اکباتانِ مادی، اکباتانِ هخامنشی و همدانِ دوره‌های اشکانی، ساسانی و اسلامی الزاماً یک ساختار سیاسی یا یک جمعیت واحد نداشته‌اند. آنچه تداوم یافته، در درجهٔ نخست موقعیت جغرافیایی، ظرفیت ارتباطی، منابع محلی و ارزش نمادین شهر بوده است.اینجا با مغالطهٔ تداوم جغرافیایی روبه‌رو هستیم: از باقی ماندن نام یا شهر، تداوم هویت سیاسی و قومی نتیجه گرفته می‌شود. این مغالطه در تاریخ‌نگاری‌های ملی بسیار رایج است؛ زیرا شهرهای بزرگ مانند اکباتان، شوش، بابل و تیسفون در دوره‌های گوناگون به‌عنوان شاهدی برای استمرار یک «ملت» یا «دولت» به کار گرفته می‌شوند. اما تداوم مکان، تنها یکی از عوامل تداوم تاریخی است و برای اثبات پیوستگی هویتی باید شواهد زبانی، نهادی، جمعیتی و سیاسی نیز بررسی شود.

اکباتان را بهتر است یک گرهٔ تاریخی چندلایه دانست: مرکز سیاسی ماد، اقامتگاه سلطنتی هخامنشی، مرکز اداری در دوره‌های بعد و شهری با اهمیت نمادین در حافظهٔ تاریخی ایران. این لایه‌ها به یکدیگر مرتبط‌اند، اما یکی را نمی‌توان بی‌واسطه به دیگری فروکاست. ارزش اکباتان در تاریخ ایران دقیقاً از همین تغییر کارکردها و بازتعریف‌های پی‌درپی ناشی می‌شود.

عزّام پس از سخن گفتن از کوروش و شورش او علیه آستیاگ، دولت هخامنشی را «دولت کیانی» می‌نامد.[۱۱] او کوروش، کمبوجیه و داریوش بزرگ را پادشاهان دولت کیانی معرفی می‌کند و در ادامه به کتیبه‌های داریوش در بیستون، نقش رستم و اصطخر استناد می‌نماید.[۱۲] بدین‌ترتیب، در روایت او سنت کیانی و دولت هخامنشی در یک ساختار سیاسی واحد قرار می‌گیرند.

این همسان‌سازی یکی از مهم‌ترین مسائل روش‌شناختی کتاب است. کیانیان در سنت تاریخی ایران، سلسله‌ای از شاهانِ روایت ملی، دینی و حماسی‌اند. بخش بزرگی از داستان‌های مربوط به آنان در چرخهٔ روایی اوستا، سنت‌های ایرانی میانه، خدای‌نامه و روایت‌های فارسی و عربی دورهٔ اسلامی شکل گرفته است. این سنت‌ها ممکن است خاطرهٔ رخدادها، شخصیت‌ها یا ساختارهای سیاسی واقعی را در خود حفظ کرده باشند؛ اما شکل نهایی آن‌ها حاصل فرایندهای طولانیِ انتقال، بازسازی و ادغام است.[۱۳]تاریخ سنتی ایران معمولاً پیشدادیان، کیانیان، اشکانیان و ساسانیان را در یک سلسلهٔ روایی قرار می‌دهد. این ترتیب برای ساختن تاریخ ملی معنا دارد، اما الزاماً با گاه‌شماری سیاسیِ مبتنی بر اسناد همخوان نیست. در این روایت، مرز میان اسطوره، افسانه و تاریخ سیاسی همیشه روشن نیست. شخصیت‌هایی مانند کیخسرو، کی‌کاووس، گشتاسپ و اسفندیار در شبکه‌ای از روایت‌های دینی، پهلوانی و سلطنتی قرار گرفته‌اند که نمی‌توان آن‌ها را بدون تحلیل میانجی‌های متنی، مستقیماً با شاهان تاریخی برابر دانست.[۱۴]در تاریخ‌نگاری غربی نیز تلاش‌های فراوانی برای تطبیق کیانیان با شاهان بابلی، آشوری، مادی و پارسی صورت گرفته است. ویلیام جونز، برای نمونه، کیخسرو را با کوروش یکی می‌دانست. پژوهشگرانی دیگر کوشیدند عناصر اسطوره‌ای را حذف و روایت کیانی را به تاریخ ماد یا هخامنشی تقلیل دهند. از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، دیدگاه محتاطانه‌تری غلبه یافت که کیانیان را عمدتاً بخشی از سنت اسطوره‌ای و حماسی می‌دانست، هرچند احتمال رسوب برخی خاطرات تاریخی در این سنت را کاملاً کنار نمی‌گذاشت.[۱۵]

ازاین‌رو، گزارهٔ «کیانیان همان هخامنشیان‌اند» نه یک نتیجهٔ قطعی، بلکه نوعی فرضیهٔ تطبیقی است. برای دفاع از آن باید دست‌کم سه سطح از شواهد با یکدیگر مقایسه شوند: نخست، نام‌ها و نسب‌نامه‌ها؛ دوم، ترتیب زمانی و جغرافیایی رویدادها؛ سوم، ساختارهای سیاسی و نهادهایی که در دو روایت توصیف می‌شوند. شباهت یک شاه با شاهی دیگر یا مشابهت یک جنگ حماسی با یک رخداد تاریخی، برای اثبات اینهمانی کافی نیست.

ارجاع عزّام به داستان جنگ «دارا» با شعیب بن قتیب، نمونهٔ دیگری از این مسئله است. او احتمال می‌دهد دارا همان داریوش دوم، پادشاه سال‌های ۴۲۴ تا ۴۰۴ پیش از میلاد، باشد.[۱۶] تعبیر «فی غالب الظن» نشان می‌دهد که این تطبیق برای خود او نیز قطعی نیست. اما قرار دادن این روایت در «عهد کیانیین» و سپس پیوند دادن آن با شاه هخامنشی، سه سطح متفاوت را کنار هم می‌نشاند: روایت عربی، شخصیت تاریخی هخامنشی و چارچوب حماسی کیانی.

این کار را می‌توان نمونه‌ای از انتقال روایت به تاریخ دانست. در چنین انتقالی، یک روایت متأخر نه به‌عنوان شاهدی برای تاریخ حافظه و نحوهٔ بازنمایی گذشته، بلکه به‌عنوان گزارش مستقیم یک رخداد باستانی خوانده می‌شود. درحالی‌که ارزش نخستین چنین روایت‌هایی ممکن است در شناخت حافظهٔ فرهنگی، مناسبات بین‌فرهنگی یا شیوهٔ تصور ایرانیان و عرب‌ها از گذشته باشد، نه در اثبات جزئیات سیاسیِ سدهٔ پنجم پیش از میلاد.نقد این همسان‌سازی به معنای حذف ارزش سنت کیانی نیست. سنت‌های حماسی منابع تاریخی‌اند، اما نه به همان معنایی که کتیبه، سکه یا وقایع‌نامهٔ هم‌زمان منبع تاریخی است. شاهنامه، روایت‌های پهلوی و اخبار مورخان اسلامی را می‌توان برای مطالعهٔ حافظهٔ فرهنگی، تصور سلطنت، نظم اخلاقی، دشمنی و دوستی با اقوام دیگر و بازسازی هویت سیاسی به کار گرفت.

در اینجا باید میان «گذشته‌ای که رخ داده است» و «گذشته‌ای که جامعه آن را به یاد می‌آورد و بازسازی می‌کند» تمایز گذاشت. حافظهٔ فرهنگی گذشته را حفظ نمی‌کند، بلکه آن را در قالب‌های روایی و نهادی بازآرایی می‌کند. یک شخصیت تاریخی ممکن است در طول زمان ویژگی‌های چند شخصیت را جذب کند؛ یک دودمان ممکن است در روایت ملی حذف یا کوتاه شود؛ و یک دورهٔ چندصدساله ممکن است در چند داستان پهلوانی فشرده شود.

تاریخ ملی ایران، چنان‌که یارشاطر نشان می‌دهد، از پیوند منابع متنوعی چون اوستا، کتیبه‌های هخامنشی، متون ایرانی میانه، سنت خدای‌نامه و نوشته‌های مورخان اسلامی پدید آمده است.[۱۷] این سنت، نه یک دفتر ثبت

وقایع به معنای جدید، بلکه ساختاری روایی برای معنا دادن به گذشتهٔ شاهی و دینی ایران است. بنابراین، استفاده از آن برای تاریخ سیاسی نیازمند نقد منشأ، زمان تدوین، هدف نویسنده و مسیر انتقال است.

یکی از لغزش‌های مهم در روایت عزّام، نادیده گرفتن شکاف زمانی است. میان رخدادهای هخامنشی، تدوین متون ایرانی میانه، انتقال روایات به دورهٔ اسلامی و نگارش آثار ادبی فاصله‌هایی چندصدساله وجود دارد. در این فاصله، زبان‌ها تغییر کرده‌اند، نهادهای سیاسی دگرگون شده‌اند و روایت‌ها در پاسخ به نیازهای جدید بازنویسی شده‌اند. حذف این میانجی‌ها باعث می‌شود روایت متأخر همچون پنجره‌ای مستقیم به گذشتهٔ باستانی دیده شود.عزّام اشکانیان را از برثوا در خراسان و استرآباد می‌داند، آنان را با پارت اروپایی و ملوک‌الطوائف عربی مرتبط می‌کند و احتمال می‌دهد شاهانشان تورانی و مهاجم از شمال بوده باشند.[۱۸] سپس بر تأثیر تمدن یونانی، بی‌توجهی آنان به دین و ادب ایرانی و کم‌رنگی اخبارشان در شاهنامه تأکید می‌کند و نتیجه می‌گیرد که ایرانیان آنان را دولتی بیگانه دانسته‌اند.[۱۹]

در این داوری چند گزارهٔ متفاوت به‌سرعت به یک نتیجهٔ واحد تبدیل می‌شوند: خاستگاه شمال‌شرقی، نام پارت، تأثیر یونانی، نبودِ روایت گسترده در شاهنامه و بیگانگی. اما هیچ‌یک از این عناصر به‌تنهایی معنای «غیرایرانی بودن» ندارد. اشکانیان در سرزمینی چندقومیتی حکومت می‌کردند و برای ادارهٔ آن از زبان، نمادها و نهادهای به‌جامانده از دورهٔ هلنیستی استفاده می‌کردند. کاربرد زبان یونانی در سکه‌ها و عنوان‌هایی مانند «فیلهلن» می‌تواند نشانهٔ بهره‌گیری سیاسی و اداری از میراث هلنیستی باشد، نه دلیل فقدان هویت ایرانی.[۲۰]

دولت اشکانی ساختاری چندلایه داشت. خاندان آرشاکی، از یک‌سو به سنت‌های محلی و خاستگاه پارت پیوند می‌خورد و از سوی دیگر، برای کنترل قلمرو گستردهٔ خود با سنت‌های یونانی، ایرانی، میان‌رودانی و محلی تعامل می‌کرد. در چنین امپراتوری‌ای، هویت سیاسی الزاماً یک‌بعدی نیست. یک شاه می‌توانست در یک زمینه از زبان و عنوان یونانی استفاده کند، در زمینه‌ای

دیگر از نمادهای ایرانی بهره گیرد و برای مشروعیت محلی، با دودمان‌ها و آیین‌های منطقه‌ای سازش کند.
برخی پژوهش‌های جدید از روند تدریجی «ایرانیزه شدن» اشکانیان سخن می‌گویند؛ یعنی فرایندی که طی آن دودمان آرشاکی برای کسب مشروعیت، خود را در سنت‌های سیاسی و دینی ایران جای داد.[۲۱] این مفهوم اگر درست به کار رود، نشان می‌دهد که هویت سیاسی ساخته و بازسازی می‌شود. ایرانیزه شدن را نباید به معنای بیگانگی مطلق آغازین و ایرانی‌بودن کامل در پایان دانست؛ بلکه باید آن را فرایندی از ادغام، مشروعیت‌سازی و بازتعریف سیاسی تلقی کرد.
همچنین، پیوند اشکانیان با سنت زرتشتی و استفادهٔ آنان از میراث هخامنشی، هرچند در همهٔ جزئیات روشن نیست، با تصویر یک دولت کاملاً بیگانه سازگار نیست. یافته‌های نسا[۱] و شواهد مربوط به مناسک، نمادها و زبان‌های سیاسی نشان می‌دهد که اشکانیان در محیط ایرانی تنها نیرویی بیرونی نبودند، بلکه در شکل دادن به یک نظم سیاسی ایرانی نیز مشارکت داشتند.
از این منظر، داوری عزّام گرفتار مغالطهٔ تک‌عاملی است: تأثیر یونانی به‌عنوان علت اصلی بیگانگی تفسیر می‌شود، درحالی‌که هویت سیاسی حاصل تعامل چند عامل است؛ از خاستگاه خاندان سلطنتی و ساختار نظامی گرفته تا زبان اداری، آیین سلطنت، رابطه با نخبگان محلی، حافظهٔ هخامنشی و نیازهای مشروعیت‌بخشی.عزّام برای بیگانه دانستن اشکانیان به کم‌رنگی آنان در شاهنامه نیز استناد می‌کند.[۲۲] این نکته ممکن است از نظر تاریخ حافظه مهم باشد، اما از سکوت یک متن نمی‌توان بی‌واسطه نتیجهٔ اجتماعی و هویتی گرفت. کمبود داستان‌های اشکانی در شاهنامه می‌تواند دلایل گوناگونی داشته باشد: وضعیت منابع مورد استفادهٔ فردوسی، ساختار

[۱] نِسا (مهردادگرد، مهردادکرت) از شهرهای باستانی ایران در خراسان بود. این شهر که یکی از شهرهای مهم اشکانیان بوده و در واقع یکی پایگاه خاندان پارت محسوب می‌شود، در فاصله بین شهر عشق‌آباد پایتخت ترکمنستان و شهرستان درگز در استان خراسان قرار دارد.در متون تاریخی پس از اسلام نیز، پیوسته از نسا به عنوان یکی از شهرهای مهم خراسان یاد شده‌است. امروزه این شهر در محدوده کشور ترکمنستان قرار گرفته‌است.

حماسی روایت، اولویت دادن به دوره‌های کیانی و ساسانی، از میان رفتن برخی متون میانی، یا بازآرایی سنت ملی در دوره‌های متأخر.

این نمونه‌ای از مغالطهٔ سکوت متون است. نبودن یک دوره در روایت، لزوماً به معنای بی‌اهمیت بودن آن دوره برای همهٔ گروه‌های اجتماعی نیست. متن حماسی یک انتخاب روایی است، نه آینه‌ای کامل از تمام حافظه‌های اجتماعی. ممکن است یک دودمان در تاریخ سیاسی نقش مهمی داشته باشد، اما در ادبیات حماسی به دلیل ناسازگاری با الگوی رواییِ مطلوب، کمتر بازنمایی شود.

از سوی دیگر، خود شاهنامه نیز اشکانیان را کاملاً حذف نمی‌کند. اشاره‌های کوتاه به شاهان و خاندان‌های اشکانی، هرچند محدود، نشان می‌دهد که بخشی از خاطرهٔ آنان در سنت ملی باقی مانده است. مسئله این نیست که چرا اشکانیان به اندازهٔ ساسانیان یا کیانیان داستان ندارند؛ مسئله این است که چرا سنت ملی، دورهٔ آنان را به شیوه‌ای فشرده و پراکنده بازنمایی کرده است. پاسخ به این پرسش نیازمند مطالعهٔ تاریخ انتقال متون است، نه صدور حکم دربارهٔ هویت یک دودمان.

در بخش دیگری، عزّام از نفوذ آرامی در اواخر دورهٔ اشکانی و آغاز دورهٔ ساسانی سخن می‌گوید و برخی آثار پهلوی را از نظر زبانی به آرامی نزدیک‌تر از فارسی معرفی می‌کند.[۲۳] تماس آرامی و ایرانی در تاریخ اداری و نوشتاری خاورمیانه واقعیتی مهم است؛ اما برای تحلیل آن باید میان زبان، خط، دبیره، زبان اداری، زبان آیینی و زبان گفتاری تمایز گذاشت.

یک متن ممکن است به خط آرامی نوشته شود، اما زبان آن ایرانی باشد. همچنین ممکن است دستگاه اداری از واژگان آرامی استفاده کند، بی‌آن‌که زبان گفتاری مردم آرامی باشد. در متون پهلوی نیز پدیدهٔ هزوارش نشان می‌دهد که صورت نوشتاری واژه و صورت خوانش آن می‌تواند متفاوت باشد. بنابراین، تشخیص هویت زبانی یک متن تنها با شمارش واژه‌های آرامی یا مشاهدهٔ دبیرهٔ آرامی ممکن نیست.

همین احتیاط دربارهٔ کتیبه‌های هخامنشی نیز ضروری است. چندزبانه بودن کتیبه‌ها، از جمله کاربرد فارسی باستان، عیلامی و بابلی، نشان‌دهندهٔ ساختار چندزبانهٔ امپراتوری و نیازهای ارتباطی و اداری آن است؛ اما نمی‌توان از آن مستقیماً نتیجه گرفت که یک زبان بر همهٔ زبان‌های دیگر غلبه داشته یا همهٔ گروه‌های ساکن امپراتوری یک هویت واحد داشته‌اند.
در نتیجه، تفکیک زبان از خط و نهاد برای نقد روایت عزّام ضروری است. خط می‌تواند از مرزهای قومی عبور کند؛ زبان اداری می‌تواند با زبان گفتاری متفاوت باشد؛ و واژگان وام‌گرفته می‌توانند در دستگاه زبانی تازه معنای جدید پیدا کنند. زبان سند مهمی برای تاریخ تماس‌هاست، اما تنها در کنار شواهد اجتماعی، سیاسی و جغرافیایی می‌تواند به تحلیل هویت یاری رساند.بررسی روایت عزّام نشان می‌دهد که مسئلهٔ اصلی، فقدان داده نیست؛ بلکه نحوهٔ کنار هم نهادن داده‌هاست. او به منابعی مهم اشاره می‌کند: گزارش‌های آشوری و بابلی، روایت‌های یونانی، کتیبه‌های هخامنشی، جغرافیای عربی و سنت‌های ادبی ایرانی. امتیاز کار او در همین نگاه گسترده و میان‌رشته‌ای است. اما این منابع در زمان، ژانر، زبان، هدف و ارزش استنادی با یکدیگر تفاوت دارند و نمی‌توان آن‌ها را بدون واسطه در یک سطح قرار داد.
در مورد اومان‌ماندا، می‌توان گفت این اصطلاح در برخی زمینه‌های بابلی با قدرت ماد پیوند دارد، اما نام قومی ثابت و همیشگی نیست. دربارهٔ مادها، شواهد از شکل‌گیری تدریجی یک قدرت منطقه‌ای در شمال‌غرب ایران خبر می‌دهد، نه از یک واحد قومی یکدست و ازلی. اکباتان واقعاً با همدان پیوند دارد و در دوره‌های مختلف اهمیت خود را حفظ کرده است، اما تداوم شهر مساوی با تداوم دولت یا قوم نیست.کیانیان بخش مهمی از تاریخ سنتی و حافظهٔ حماسی ایران‌اند، اما تطبیق مستقیم آنان با هخامنشیان نیازمند شواهدی است که به‌طور قطعی فراهم نشده است. وجود عناصر تاریخی در سنت کیانی، آن را به تاریخ سیاسی مستقیم تبدیل نمی‌کند. همچنین، اشکانیان را نمی‌توان تنها به دلیل تأثیر یونانی، خاستگاه شمال‌شرقی یا

کم‌رنگی در شاهنامه، دولتی بیگانه دانست. هویت آنان در فرایندی از تعامل، رقابت، مشروعیت‌سازی و ادغام در سنت‌های ایرانی شکل گرفت.
پس زنجیرهٔ «ماندا، ماد، کیانی، هخامنشی و اشکانی» را نمی‌توان زنجیره‌ای قطعی از تداوم قومی و سیاسی دانست. آنچه می‌توان از شواهد استخراج کرد، شبکه‌ای از پیوندها، گسست‌ها، بازخوانی‌ها و انتقال‌های تاریخی است. نام‌ها گاه از متنی به متن دیگر تغییر معنا می‌دهند؛ شهرها در نظام‌های سیاسی تازه بازکارکرد می‌یابند؛ دودمان‌ها برای مشروعیت به گذشتهٔ پیشین متوسل می‌شوند؛ و روایت‌های حماسی، خاطرات پراکنده را در قالب تاریخ ملی سامان می‌دهند.
نقد روش عزّام در این سطح، به معنای نفی اهمیت کتاب او نیست. برعکس، ارزش کتاب در آن است که مسئلهٔ ارتباط ایران و عرب را در افقی گسترده مطرح می‌کند. اما برای استفادهٔ پژوهشی از آن باید میان سند و روایت، نام و هویت، مکان و دولت، زبان و خط، تاریخ سیاسی و حافظهٔ حماسی، و مشروعیت‌سازی و تبار واقعی تمایز گذاشت. بدون این تمایزها، روایت پیوسته‌ای که قرار است تاریخ را روشن کند، ممکن است خود به عامل پوشانندهٔ پیچیدگی تاریخی تبدیل شود.

گفتار سوم: اسطوره، جغرافیا و مسئلهٔ تماس عرب و فارس

یکی از کانون‌های اصلی بحث عبدالوهاب عزّام در بخش «العرب والفرس قبل الإسلام» این است که پیوندهای عرب و فارس را نه فقط در اخبار تاریخی، بلکه در روایات اسطوره‌ای نیز جست‌وجو می‌کند و از رهگذر کنار هم نهادن این دو حوزه می‌کوشد نشانه‌هایی از تماس‌های کهن دو جهان را آشکار سازد.
او در آغاز این بخش تصریح می‌کند که در این فصل آنچه تاریخ می‌شناسد و اسطوره‌ها روایت می‌کنند، هر دو، برای بازسازی صلات یا ارتباط عرب و فارس پیش از اسلام، در کنار یکدیگر قرار خواهند گرفت؛ با این امید که پژوهش یا از پیوندهای دیگری میان دو امت پرده بردارد یا حقیقت‌هایی را نشان دهد که برخی از این اسطوره‌ها را تفسیر کند.[۲۴] همین عبارتِ آغازین، از حیث

روش‌شناختی، بسیار تعیین‌کننده است؛ زیرا عزّام از همان ابتدا میان «تاریخ» و «اسطوره» فاصله‌ای قطعی و سخت نمی‌گذارد، بلکه آن دو را در افقی مشترک می‌نشاند و امکان می‌دهد که اسطوره، نه صرفاً به‌عنوان ماده‌ای ادبی یا حافظه‌ای فرهنگی، بلکه به‌مثابه سرنخی برای کشف واقعیت‌های تاریخیِ نهفته خوانده شود.[۲۴]
عزّام البته می‌گوید که می‌توان روایت‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: روایات پیش از عهد ساسانی که اسطوره‌اند، و روایات پس از آن که تاریخ یا نزدیک به تاریخ‌اند.[۲۴] در ظاهر، این تقسیم‌بندی نوعی مرزبندی منظم میان دو ساحت فراهم می‌کند؛ اما در عمل، کار او بیش از آنکه بر تفکیک سختِ گونه‌های روایی استوار باشد، بر رفت‌وآمد میان آنها تکیه دارد. از این رو، مسئله فقط این نیست که او اسطوره را نقل می‌کند؛ بلکه مهم‌تر آن است که از درونِ صورت‌های رواییِ اسطوره، گزاره‌هایی درباره منشأ قومی، روابط خویشاوندی، قلمرو جغرافیایی و حتی غلبه‌های سیاسی استخراج می‌کند.[۲۴] اینجاست که نقد روش‌شناختی اهمیت می‌یابد: آیا اسطوره، به‌مثابه حافظه‌ای دیرپا و دگرگون‌شونده، می‌تواند بی‌واسطه به‌منزله شاهدی برای رخدادهای تاریخی یا نسبت‌های قومی به کار رود؟ یا آنکه باید نخست لایه‌های زمانی، ادبی و ایدئولوژیک آن از هم تفکیک شود؟
بخش عمده‌ای از استدلال عزّام در این مقام بر شاهنامه استوار است؛ خود او نیز تصریح می‌کند که بزرگ‌ترین منبع این اساطیر، شاهنامه فردوسی است و کتاب‌های عربی و فارسی در بسیاری از این روایات با یکدیگر توافق دارند.[۲۴] اما همین گزاره، اگرچه از حیث معرفی منبع درست است، نیازمند دقتی اساسی است. شاهنامه را نمی‌توان همانند یک دفتر وقایع‌نگاری هم‌زمان خواند. این متن، چنان‌که در پژوهش‌های جدید نیز بارها تأکید شده، بیش از هر چیز بازآفرینی منظومِ حافظه تاریخی و هویتی ایران در دوره اسلامی است؛ متنی که لایه‌های اوستایی، روایات خدای‌نامه‌ای، سنت‌های محلی، صورت‌بندی‌های ساسانی و تخیل شاعرانه را درهم می‌آمیزد. ازاین‌رو، استفاده از شاهنامه برای شناخت «نحوه یادآوری گذشته» بسیار ثمربخش

است، اما استفاده از آن برای اثبات مستقیم یک پیوند تاریخیِ خاص، بدون تکیه بر شواهد مستقل و نزدیک به زمان، مخاطره‌آمیز است.[۲۵]
نمونه روشن این مسئله در روایت ضحاک ظاهر می‌شود. عزّام می‌نویسد که بر اساس این اسطوره، ضحاک امیری عرب از امرای یمن بود که نامش مرداس بود؛ شیطان او را به قتل پدر و سپس به خوردن گوشت واداشت و از دل این روایت، صورت مشهور مارهای روی شانه‌های او پدید آمد.[۲۵] در اینجا عزّام با نقل داستان، بر منشأ عربی ـ یمنی ضحاک تکیه می‌کند و بدین‌سان یکی از هولناک‌ترین چهره‌های اسطوره ایرانی را در نسبت با عرب جنوبی قرار می‌دهد.[۲۵] اما این استنتاج، هرچند در درون روایت شاهنامه‌ای و اخبار متأخر فارسی و عربی قابل ردگیری است، از حیث تاریخی محتاج احتیاطی بسیار بیشتر است. «مرداس یمنی» در اینجا پیش از آنکه نشان‌دهنده یک داده تاریخیِ قابل احراز باشد، بخشی از منطق بازروایی اسطوره در سنت‌های متأخر است؛ سنتی که در آن شخصیت‌های اسطوره‌ای غالباً در چارچوب جغرافیاهای شناخته‌شده‌ترِ دوره‌های بعدی بازتفسیر می‌شوند.
از همین‌جا، عزّام گامی فراتر می‌نهد و می‌گوید که این اسطوره و مانند آن شاید بازمانده‌ای از اختلاف میان آریاییان، یعنی هندیان و ایرانیان، و سامیان در باب خوردن گوشت باشد.[۲۶] این عبارت، که با قید احتیاط‌آمیز «کأن» طرح شده، از نظر ساختار استدلالی بسیار مهم است؛ زیرا در آن از یک عنصر روایی ـ یعنی مسئله گوشت‌خواری در داستان ضحاک ـ نتیجه‌ای کلان درباره تقابل فرهنگی و قومیِ آریایی و سامی گرفته می‌شود.[۲۶] مشکل اصلی در اینجا آن است که پیوند میان روایت ادبی و حکم مردم‌شناختی یا تاریخی، بی‌آنکه زنجیره شواهد میانجی به‌روشنی ارائه شود، جهشی باقی می‌ماند. به‌عبارت دیگر، داستان می‌تواند بازتاب‌دهنده نوعی دگرسازی فرهنگی باشد، اما تبدیل آن به سندی برای اثبات یک شکاف تمدنیِ معین، بدون پشتوانه‌ای از متون هم‌زمان، داده‌های باستان‌شناختی یا تحلیل تطبیقیِ دقیق‌تر، از حیث روش استنتاجی محل تردید است.[۲۶]

در ادامه همین روایت، عزّام نقل می‌کند که جمشید، پادشاه ایران، سر به عُتُوّ[1] و ادعای الوهیت برداشت و ایرانیان از ضحاک یاری خواستند؛ ضحاک بر جمشید چیره شد، بر ایران سلطه یافت، و سرانجام با قیام کاوه و پشتیبانی فریدون شکست خورد و در دماوند به بند کشیده شد.[۲۷] این بخش از داستان، چنان‌که در سنت حماسی ایران شناخته شده، بیش از هر چیز به ساختن الگوی فرمانروایِ تباه، قیام دادخواهانه و بازگرداندن نظم مشروع تعلق دارد. عزّام با نقل آن، می‌کوشد نشان دهد که حتی در بنیادین‌ترین لایه‌های حافظه ایرانی نیز عنصر عربی حاضر بوده است.[۲۷] اما از منظر تحلیلی، آنچه در اینجا در دست داریم نه گزارش یک لشکرکشی مستند، بلکه ساختار روایی کلاسیکی است که در آن استبداد، شورش و بازتأسیس نظم مشروع به زبان اسطوره بیان می‌شود. بنابراین، پرسش اصلی این نیست که آیا روایت ضحاک «کاملاً بی‌اساس» است یا نه؛ بلکه این است که سطح دلالت آن چیست: دلالت تاریخیِ مستقیم، یا دلالت نمادین ـ فرهنگی درباره تصور ایرانیان از بیگانگی، بیداد و رهایی؟

عزّام سپس می‌کوشد این اسطوره را در زمان نیز بنشاند. به نظر او، اگر تاریخ‌های شاهنامه را بنگریم، ضحاک حدود دو هزار و هشتصد سال پیش از میلاد بر ایران فرمان می‌راند و این زمان با عهد دولت بابلی توافق دارد؛ پس اگر حقیقتی پشت این اسطوره باشد، آن حقیقت، تسلط سامیان بر ایران است. او برای تقویت این برداشت، به اوستا و نُزهَةَالقُلُوب[2] استناد می‌کند و می‌گوید که در این آثار نیز مقر ضحاک بابل دانسته شده است.[۲۸] این استدلال، از حیث روش تطبیق، نمونه‌ای روشن از تبدیل گاه‌شماری اسطوره‌ای به زمان‌گذاری تاریخی است. اما تاریخ‌های اسطوره‌ای شاهنامه به خودی خود قابل انطباق مستقیم با جدول‌های تاریخیِ دولت‌های باستانی

---

[1] تکبّر مختوم به سرکشی

[2] نزهةالقلوب کتابی دانشنامه‌گونه از **حمدالله مستوفی** است. وی این کتاب را در سال ۷۴۰ قمری نگاشته و بنیادش را بر یک فاتحه، سه مقاله و یک خاتمه نهاده است. فاتحه، مشتمل بر یک مقدمه در ذکر ترتیب ابداع افلاک، نجوم، عناصر و ... و یک دیباچه در ذکر ربع مسکون، شرح طول و عرض عالم بوقلمون و صفت اقالیم سبعه و اطراف آن است. مقالهٔ اول در کانی‌شناسی، گیاه‌شناسی و جانورشناسی و مقالهٔ دوم در تن و روان انسان است. مقالهٔ سوم در جغرافیا، مفصل‌ترین بخش کتاب بوده و همین مقاله چند بار به چاپ رسیده است.

نیستند؛ زیرا این اعداد و توالی‌ها محصول نظامی روایی، نسب‌نامه‌ای و کیهان‌شناختی‌اند، نه ثبت هم‌زمانِ وقایع. از همین‌رو، شباهت یا هم‌زمانیِ تقریبی با یک دوره تاریخی، به‌تنهایی برای استنتاج «سلطه سامیان بر ایران» کفایت نمی‌کند.[۲۸] افزون بر این، حتی اگر برخی لایه‌های روایت متأثر از خاطره‌ای دور از تماس‌های میان‌فرهنگی باشند، باز هم فاصله میان «حافظه اسطوره‌ای» و «رخداد تاریخی معین» باید با شواهد مستقل پُر شود.

استفاده عزّام از حضور ضحاک در شعر عربی، از جمله در ابیاتی از ابونواس[۱] و ابی‌تمام،[۲] نیز همین دوگانگی را نشان می‌دهد.[۲۸] از یک سو، این شواهد برای شناختِ گردش فراملیِ یک چهره اسطوره‌ای بسیار سودمندند و نشان می‌دهند که ضحاک صرفاً متعلق به حافظه فارسی نمانده، بلکه در تخیل ادبی عربی نیز بازتولید شده است. از سوی دیگر، این حضور ادبی، خود شاهدی بر تاریخی‌بودن شخصیت ضحاک نیست؛ بلکه بیشتر بر انتقال نمادها، تصویرها و الگوهای حماسی میان دو حوزه فرهنگی دلالت دارد. به بیان دیگر، شعر عربی در اینجا شاهدی برای تاریخِ دریافت و بازنمایی است، نه برای اثبات رخدادی در هزاره‌های پیش از میلاد.

---

[۱] **ابونُواس اهوازی** (۱۴۱–۱۹۲ هجری خورشیدی در اهواز]) با نام اصلی حسن بن هانئ حَکَمی (به عربی: الحسن بن هانئ الحکمی) شاعر بلندآوازهٔ زبان عرب بود. پدرش، هانی، از مردم دمشق و مادرش از ایرانیان اهواز بود.ابونواس از بزرگان شعر عاشقانهٔ عرب است. او در شهر اهواز به دنیا آمد. وی پس از فوت پدرش، در هفت سالگی به بصره رفت. از او به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین شاعران کلاسیک عربی نام می‌برند. او استاد تمامی شاخه‌های شعر عربی زمان خویش شده بود، اما شهرتش بیشتر به خاطر تصنیف‌های باده‌گساری و ستایش شراب (خَمریات)است. از ابونواس در روایت‌های فولکلور نیز یاد شده و یکی از شخصیت‌های کتاب هزار و یک شب نیز می‌باشد.زیاده‌روی او در خوش‌گذرانی و آوردن شعرهایی در وصف آن سبب شد که وی را شاعرالخمرة لقب دهند. دیوان شعرهایش امروزه در دست است و چندین بار در مصر به چاپ رسیده‌است. وی باورهای شعوبی داشت و به برمکیان نزدیک بود تا آنجا که پس از سرنگونی آنان بغداد را ناامن دید و به مصر رفت.

[۲] **ابوتمام حبیب بن اوس بن حارث طائی حورانی جاسمی**، در روستای جاسم از توابع دمشق زاده شد.تاریخ ولادت او را سال‌های ۱۷۲، یا ۱۸۸، یا ۱۹۰ و یا ۱۹۲ هـ ذکر کرده‌اند.ابوتمام در مصر پرورش یافت و در مسجد جامع مصر به سقایت مردم اشتغال داشت. سپس با ادیبان همنشین شد و از آنان دانش فرا گرفت. وی شعر را دوست داشت و در راه آن کوشید تا شاعری چیره‌دست و مشهور شد و چون معتصم (خلافت ۲۱۸-۲۲۷ هـ) از موقعیت وی آگاه شد، او را به سامرا احضار کرد و در برابر سرودن شعر به وی جایزه داد و او را بر تمام شاعران مقدم داشت. او سپس به بغداد رفت و در آنجا نیز با ادبا و دانشمندان همنشین گردید.گفته‌اند که وی شاعری ظریف، خوش طبع، فاضل، فصیح و در زمان خودش بی‌بدیل بود و غیر از قصاید و مقاطع، چهارده هزار ارجوزه را حفظ داشت.در کتاب فحول الشعراء خویش درباره عده زیادی از شعرای جاهلی مخضرم (شاعرانی که هر دو دوره جاهلی و اسلام را درک کردند) و اسلامی بحث کرده است.او اشعار زیادی در مدح اهل بیت و امامان شیعه (علیهم‌السّلام) سروده و به همین سبب رجال‌نویسان او را امامی‌مذهب به شمار آورده‌اند. ابوتمام اشعار زیادی سروده بود، تا آنجا که ششصد قصیده و هشتصد مقطوعه برای او شمرده‌اند

در بخش دیگری، عزّام به داستان فریدون و ازدواج پسران او با دختران یکی از پادشاهان یمن می‌پردازد و از آن نتیجه می‌گیرد که عرب‌ها در این روایت، خویشاوند مادریِ نسل‌های ایران، توران و روم به شمار می‌آیند.[۲۹] سپس با اشاره به مهرابِ کابل، که او را از نسل ضحاک و در نتیجه دارای انتساب عربی می‌داند، نتیجه می‌گیرد که رستم نیز از سوی مادر با عرب‌ها پیوند دارد.[۲۹] این نوع استدلال، از حیث صورت‌بندی روایی بسیار جذاب است؛ زیرا شبکه‌ای از خویشاوندی میان بزرگ‌ترین دودمان‌ها و قهرمانان را ترسیم می‌کند و بدین‌گونه، عرب و فارس را در سطح بنیان‌گذارانه به هم متصل می‌سازد. اما از منظر تاریخی، چنین روایاتی بیش از آنکه اسناد خویشاوندی واقعیِ اقوام باشند، صورت‌هایی از «سیاستِ نسب‌سازی» در حافظه اسطوره‌ای‌اند؛ حافظه‌ای که از راه ازدواج، تبار و نسبت‌های خانوادگی، فاصله‌های جغرافیایی و فرهنگی را در قالبی قابل‌فهم و مشروع سامان می‌دهد.[۲۹]
بنابراین، خویشاوندی فریدون با پادشاه یمن یا پیوند مادری رستم با تبار ضحاک را نمی‌توان مستقیماً به‌منزله سند تماس تاریخی میان اقوام یا دولت‌های معین گرفت. این روایات، اگر مهم‌اند، اهمیتشان در آن است که نشان می‌دهند سنت‌های روایی فارسی چگونه برای توضیح جهان پیرامون خود، جغرافیای عربی و جنوبی را وارد تبارنامه‌های کلان کرده‌اند. به‌بیان دیگر، اینجا با ساختنِ هم‌پیوندی از طریق نسب مواجهیم، نه با گزارشی هم‌زمان از مناسبات دیپلماتیک یا جمعیتی.
همین منطق در مسئله هاماوران نیز دیده می‌شود. عزّام در ذیل داستان کیکاوس، جنگ او با پادشاه هاماوران را «نزدیک‌تر به تاریخ» از روایات پیشین می‌شمارد و هاماوران را با حِمیر تطبیق می‌دهد و بدین‌سان روایت را به یمن و عربستان جنوبی پیوند می‌زند.[۲۹] این تطبیق از حیث تاریخ پژوهش بی‌پشتوانه نیست؛ در پژوهش‌های جدید نیز غالباً پذیرفته شده که «هاماوران» در این بستر روایی با یمن باستان و به‌ویژه قلمرو حِمیَر نسبت دارد. با این همه، حتی این شناسایی نسبتاً نیرومند نیز باید با احتیاط به کار رود. نخست آنکه همسانی هاماوران و حمیر در سطح زبان‌شناختی و

جغرافیای روایی، لزوماً به معنای تاریخی‌بودن همه جزئیات داستان کیکاوس نیست. دوم آنکه در خود سنت شاهنامه‌ای و متون ایرانی، نام‌های جغرافیایی همیشه به یک مکان ثابت و واحد ارجاع نمی‌دهند و گاه در فرایند انتقال، تعمیم یا جابه‌جایی معنایی می‌یابند. ازاین‌رو، حتی اگر بپذیریم که هاماوران در این داستان ناظر به جنوب عربستان است، باز هم نباید جنگ کیکاوس و اسارت او را خودبه‌خود به‌منزله گزارشی تاریخی از مناسبات واقعی ایران و حِمیر تلقی کرد.[۲۹][1]

عبارت «أقرب إلی التاریخ» که عزّام به کار می‌برد نیز خود نیازمند دقت است.[۲۹] نزدیک‌بودن به تاریخ، معادل تاریخی‌بودن نیست. این تعبیر فقط نشان می‌دهد که برخی عناصر روایت از نظر او کمتر اسطوره‌ای و شاید بیشتر قابل‌پیوند با جغرافیای واقعی‌اند. اما در کار تاریخ‌نگاری انتقادی، فاصله میان «کمتر اسطوره‌ای بودن» و «اثبات‌پذیر بودن» فاصله‌ای اساسی است. درست در همین نقطه است که نقد روش‌شناختی باید دست به تفکیک لایه‌ها بزند: لایه حماسی، لایه جغرافیای ذهنی، لایه بازنویسی ساسانی و لایه دریافت اسلامی.

عزّام در ادامه از جنگ دارا با مردی عرب به نام شعیب بن قتیب سخن می‌گوید و می‌افزاید که دارا، به غالب گمان، همان داریوش اخُس،[2] یعنی داریوش دوم، است.[۳۰] این موضع از یک سو حاوی احتیاط است، زیرا با

---

[1] درباب رد نظر عزام بنگرید به پژوهش میرزانیا، منصور: جایگاه یمن در ادب پارسی. مجله تاریخ ادبیات. شماره ۳/۶۲. ص۱۹۱: هاماوران شکل فارسی‌شده نام کشور قدیمی حمیر واقع در یمن امروزی است.اینکه هاماوران شکل کهن نام تمدنی در یمن به نام حمیر است از اساس اشتباه است و نتیجه تحریف ها و کج بینی ها بوده است.چنانچه میدانیم تختگاه سلسله کیانیان پس از کیخسرو ، در بلخ باستان بوده است . تختگاه در زمان کیقباد و کیخسرو ، در اصطخر پارس بوده است. نام هاماوران نخستین بار در جنگ دومین شاه از سلسله کیانیان به میان آمده اما حقیقت این است که این سرزمین در جایی در نزدیکی بلخ یا باختریش باستان (در کتیبه های هخامنشی) بوده است سرزمینی که در کتیبه های پارسی باستان به آن سرزمین سکاهای هئوم ورگا گفته میشده در اصل هئوم ورگا شکل پارسی باستان واژه نو هاماوران در شاهنامه بوده است نه تمدنی در جنوب یمن.

[2] داریوش دوم (پارسی باستان: 'دارَیَوَئوش') نهمین شاهنشاه هخامنشی از ۴۲۳ تا ۴۰۴ پیش از میلاد بود.داریوش، نام سلطنتی این پادشاه بود. نام او در منابع کلاسیک «اُخس» گزارش شده است. پدرش اردشیر یکم و مادرش یک زن بابلی به نام کسمارتیدن بود. و همسرش درواقع خواهر ناتنی او بود. به گفته کتزیاس، داریوش دوم پس از سلطنت کوتاه مدت دو تن از برادران ناتنی خود، خشایارشا دوم و سغدیانه بر تخت نشست؛ اما در اسناد تجاری بابلی از این پادشاهان نامی برده نشده و داریوش دوم مستقیماً جانشین اردشیر یکم نامیده می‌شود

تعبیر «فی غالب الظن» بیان می‌شود؛ اما از سوی دیگر، دقیقاً نمونه‌ای از تطبیق شخصیت حماسی یا روایی با شاه تاریخیِ شناخته‌شده است. چنین تطبیق‌هایی اگر بر مجموعه‌ای از قرائن مستقل ـ از جمله ترتیب دودمانی، جغرافیا، نام‌شناسی، سنت‌های روایيِ موازی و شواهد مادی ـ استوار نباشد، غالباً بیش از آنکه اثبات تاریخی فراهم آورد، نوعی هم‌نهادیِ احتمالی باقی می‌ماند.[۳۰] مسئله در اینجا فقط نام «دارا» نیست؛ بلکه این است که نام‌های شاهی در سنت‌های حماسی بارها فشرده، جابه‌جا و بازترکیب شده‌اند و لزوماً بازتاب مستقیمِ یک فرد تاریخی نیستند.

ارجاع عزّام به کتیبه‌های داریوش، به‌ویژه برای نشان‌دادن گستره امپراتوری و حضور «بلاد العرب» در فهرست سرزمین‌های تابع، از این حیث اهمیت دارد که او می‌کوشد روایات حماسی را با اسناد سنگی و شاهیِ هخامنشی در یک میدان استدلالی قرار دهد.[۳۱] بی‌تردید، کتیبه‌های داریوش از مهم‌ترین اسناد درجه‌اول تاریخ ایران باستان‌اند و ذکر «عربایه/بلاد العرب» در آنها نشان می‌دهد که شاهنشاهی هخامنشی نوعی نسبت سیاسی با بخش‌هایی از عربستان یا گروه‌های عرب داشته است.[۳۱] اما از منظر روش نقد، باید میان دو سطح تمایز نهاد: یکی سطح داده کتیبه‌ای، که به ساختار امپراتوری هخامنشی مربوط است؛ دیگری سطح روایت شاهنامه‌ایِ دارا و جنگ او با یک عرب. این دو سطح، هرچند ممکن است در افق کلیِ «تماس ایران و عرب» به یکدیگر نزدیک شوند، از یک سنخ نیستند و یکی نمی‌تواند به‌سادگی برای اثبات جزئیات دیگری به کار رود. در واقع، آنچه کتیبه اثبات می‌کند، وجود مناسبات سلطه و تابعیت در چارچوب امپراتوری هخامنشی است، نه صحت روایت حماسیِ خاصی در متون متأخر.

با عبور از لایه‌های اسطوره‌ای و کیانی، عزّام به دوره ساسانی می‌رسد و تصریح می‌کند که روایات این عهد به تاریخ نزدیک‌ترند و بسیاری از آنها وقایع تاریخی‌اند.[۳۲] این داوری، نسبت به بخش پیشاساسانی، به واقع‌گرایی بیشتری نزدیک است؛ زیرا در این دوره با انبوهی از داده‌های مستقل‌تر، همچون کتیبه‌ها، منابع سریانی و یونانی، تاریخ‌نگاری‌های متأخرتر و شواهد

جغرافیایی روشن‌تر روبه‌روییم. با این حال، حتی در اینجا نیز مسئله اصلی آن است که کدام روایت واقعاً به شواهد هم‌زمان یا نزدیک به زمان متکی است و کدام روایت از مجرای سنت‌های ادبی و اخبار بسیار متأخر به ما رسیده است.

نمونه برجسته این مسئله، داستان شاپور اول[1] و حَضَر است. عزّام از ضیزن بن معاویه قضاعی،[2] یا ساطرون، به‌عنوان پادشاه حَضَر یاد می‌کند و روایت می‌کند که او بر فارس تاخت، یکی از خویشان شاپور را اسیر گرفت، و سپس شاپور حَضَر را محاصره و فتح کرد و پس از آن عرب‌ها را در بخش‌هایی از

---

[1] **شاپورِ یکُم (به پارسی میانه: شَهْپُوهْرْ)** دومین شاهنشاه ایرانشهر از دودمان ساسانی بود که پس از مرگ پدرش، اردشیر بابکان، بنیان‌گذار شاهنشاهی ساسانی، در ۱۲ آوریل ۲۴۰ میلادی به فرمانروایی رسید. وی پیش از رسیدن به شاهنشاهی به‌عنوان جانشین پادشاه در نبردهای زیادی در برابر اشکانیان شرکت جست و توانست جایگاه والایی در نزد پدرش پیدا کند.پس از مرگ اردشیر بابکان، شاپور فرمانروایی کشور را به دست آورد و در آغاز پادشاهی خویش با فراخوان دینی مانی رو به رو شد؛ و به سبب اینکه وی در سیاست خویش از آزادی دینی استفاده می‌کرد، از او پشتیبانی نمود؛ و در پایان توانست از شیوه‌های نوین مانی برداشت‌های نیازین را داشته باشد و در یکپارچگی فرمانروایی از وی یاری گیرد. دربارهٔ اداره رویدادهای دینی کشور می‌توان گفت که شاپور همانند پدر خویش توانایی اداره این کارها را نداشته است بنابراین اداره همه این رویدادها را با توانایی تصمیم‌گیری آزاد یکپارچه بر دوش یک روحانی به‌نام کرتیر گذاشته بود و کرتیر هم قوانین دینی نو را برای فرمانروایی ساسانی برگزید.

[2] **دهخدا نوشته است : ضیزن . [ضَ زَ] (اِخ) ابن معاویة العبید السلیحی القضاعی** . فرمانروای شهر خضر در میان دجله و فرات بعهد شاپور پسر اردشیر. صاحب مجمل التواریخ و القصص در ذکر پادشاهی شاپور پسر اردشیر آرد:... او را [شاپور را] با ضیزن ملک عرب حرب افتاد و او از دشت رومیان بود. اندر حصار رفت از شاپور تا دخترش بر شاپور شیفته شد و حصار به دست شاپور اندر نهاد و ضیزن کشته [شد] و [شاپور] این دختر را به زن کرد و باز بکشتش چنانکه گفته شود، و اندر شاهنامهٔ فردوسی چنانست که این حادثه شاپور ذوالاکتاف را افتاد و نام ضیزن طایر گوید، در سیرالملوک چنانست که شاپور اردشیر بود، و االله اعلم . ابن البلخی در فارسنامه گوید: و از سرگذشت او [شاپور پسر اردشیر]یکی آن است که امیری بوده ست از امرای عرب ضیزن نام از قبیلهٔ بنی قضاعه و خلقی بسیار بر وی جمع شده بود ودر کوهها که بحدود تکریت است قلعه ای داشت محکم و دروقتی که شاپور بخراسان بود بی ادبیها و دست درازیها کرد، پس چون شاپور بازآمد قصد او کرد و مدتی حصار او می داد و قلعهٔ او نمی شایست [ظ: نمیتانست ، یا نمیدانست ، یا نمی یارست] ستدن و این ضیزن دختری داشت نضیره نام شاپور را بدید و بر وی عاشق شد و در سِر پیغام داد به شابور کی اگر عهد کنی مرا بخواهی عیب و عوار این دز تو را بنمایم تا بستانی ، شاپور بر این جملت عهد بست و دختر راه گشادن آن بدو نمود و قلعه بستد و ضیزن را و هر کی در آن قلعه بودند بکشت و این دختر رابیاورد و زن کرد، و سخت پاکیزه و باجمال بود، و گویند یک شب با شاپور بهم در جامهٔ خواب خفته بود، می نالید، شاپور پرسید که از چه می نالی ، این دختر گفت در زیر پهلوی من چیزی است که مرا رنج می رساند، چون بدیدند ورق موری (؟) بر پهلوی او سخت شده بود و آن را مجروح کرده و خون روان شده ، شاپور از آن در تعجب ماند و او را گفت پدرت تو را چه غذا می داد که چنین نازک برآمده ای ، دختر گفت مرا مغز استخوان و مسکه و انگبین مصفی به غذا دادی و شراب مروّق بجای آب . شاپور گفت پس چون تو بپدر نشایستی که تو را بدین سان پرورید بدیگری چگونه شایی . بفرمود تا گیسوهای او را در دنبال اسب توسن بستند تا می دوید و او را پاره پاره گردانید.زرکلی صاحب الاعلام گوید:آثاری از ضیزن بجای مانده که از آنجمله عُریسات است (در میان کوفه و قادسیه) و طیزناباد که محرف ضیزن آباد است نام داشته . در حبیب السیر نیز سرپیچی ضیزن و کشته شدن وی به دست شاپور مشروح آمده است . رجوع به حبیب السیر ج ۱ ص ۷۹ و مجمل التواریخ و القصص ص ۶۳ و الاعلام زرکلی ج ۲ ص ۴۴۱ و فارسنامه ص ۶۱ و ۶۲ شود.

فارس و جز آن جای داد.[۳۲] این گزارش از نظر ادبی و روایی در سنت اسلامی و عربی شناخته شده است، اما برای تاریخ‌نگاری دقیقِ سده سوم میلادی نمی‌توان آن را بدون مقابله با شواهد دیگر پذیرفت. ما درباره شاپور اول اسناد بسیار مهم‌تری در اختیار داریم، از جمله کتیبه‌های سلطنتی و داده‌های مربوط به جنگ‌های او با روم؛ اما جزئیات داستان ضیزن و اسارت خویشاوند شاپور بیشتر در قلمرو سنت رواییِ متأخر قرار می‌گیرند تا سند هم‌زمان.[۳۲]

خود عزّام نیز تا حدی به این دشواری آگاه است. او در توصیف حَضَر از داده‌های جغرافیایی همدانی و یاقوت بهره می‌گیرد و سپس تصریح می‌کند که شاهنامه واقعه را در زمان شاپور ذوالاکتاف[۱] قرار می‌دهد و برخی حوادث را به هم می‌آمیزد.[۳۳] این اعتراف بسیار مهم است؛ زیرا نشان می‌دهد که خود او نیز از ناپایداریِ سنت حماسی در بازسازی دقیق توالی وقایع آگاه بوده است.[۳۳] اما از همین‌جا نتیجه‌ای انتقادی نیز به دست می‌آید: اگر شاهنامه در روایت حَضَر زمان‌ها و اشخاص را خلط می‌کند، آنگاه استفاده از آن برای بازسازیِ مستقیمِ مناسبات عرب و ساسانی باید به‌شدت کنترل‌شده و همراه با تقدم‌دادن به منابع درجه‌اول باشد. به تعبیر دیگر، وقتی خود متنِ مورد استفاده به آمیختگی حوادث اذعان دارد، دیگر نمی‌توان همان متن را بی‌واسطه برای استنتاج‌های تاریخیِ نسبتاً قطعی به کار برد.
از حیث روش، مناسب‌تر آن است که در مسائل مربوط به شاپور اول، بیش از هر چیز بر اسناد نزدیک به زمان، مانند کتیبه‌های رسمی، و نیز گزارش‌های سریانی، یونانی و لاتینی تکیه شود. این منابع، هرچند خود نیز بی‌طرف و بی‌مسئله نیستند، از نظر زمانی و کارکردی به رخدادها نزدیک‌ترند. در مقابل،

[۱] شاپور دوم (به پارسی میانه:'شَهْپُوهْرْ'؛ ۳۰۹ – ۳۷۹ میلادی)، مشهور به شاپور بزرگ و ملقب به شاپور ذوالاکتاف، دهمین شاهنشاه ایران و انیران از خاندان ساسان از سال ۳۰۹ تا ۳۷۹ میلادی در ایران‌شهر بود. شاپور پس از برادرش آذرنرسی بر تخت نشست. او پیش از این‌که به دنیا بیاید، پادشاه شد. او پسر هرمز دوم بود و به مدت هفتاد سال پادشاهی، طولانی‌ترین پادشاهی را در میان تمام شاهان ایران دارا می‌باشد. وی پس از قدرت گرفتن، عرب‌هایی را که به بخش‌های جنوبی شاهنشاهی ساسانی تاخت کرده بودند، تنبیه کرد و امنیت را به مرزهای جنوبی بازگرداند. پادشاهی وی پیش از خسرو انوشیروان شاهد تجدید حیات نظامی کشور و گسترش قلمرو آن بود، که آغاز نخستین دوران طلایی ساسانیان بود

روایت‌های مربوط به حَضَر در مُعْجَم البُلدان [۱] تاریخ طبری،[۲] شاهنامه یا شعر عربی متأخر، بیشتر برای فهمِ چگونگی به‌یادآوری و بازروایی گذشته در سنت اسلامی سودمندند تا برای تثبیت بی‌چون‌وچرای جزئیات رخداد.[۳۳]
در باب ساختار سیاسی مرزهای ساسانی و عربی، یکی از نقاط قوت نسبی متن عزّام آن است که به حیره،[۳] منذریان،[۴] غسانیان[۵] و کِنده[۶] توجه دارد و

[۱] **کتاب مُعْجَم البُلدان عنوان دانشنامهٔ جغرافیایی است**، نوشتهٔ یاقوت حموی، جغرافی‌دان و تاریخ‌نویس عرب‌زبان قرن هفتم هجری است. نام کامل آن معجم البلدان فی معرفة المدن و القری و الخراب و العمار و السهل و الواعر من کلّ مکان و از دیدگاه شماری از مورخان و خاورشناسان کتابی ارزشمند در عصر خوداست. این کتاب، تنها بازتاب‌دهندهٔ اطلاعات سایر مورخان، جغرافی‌دانان و جهانگردان نیست؛ بلکه علاوه بر آن، یاقوت حموی اطلاعاتی را به این کتاب افزود که یا خودش در سفرهایش تجربه کرده یا از افرادی که در خلال این سفرها ملاقات کرده، شنیده‌است. یاقوت در تدوین این کتاب، تمرکز زیادی بر صحت اطلاعات داشت و آنچه را در منابع قدیمی‌تر یافته، به شرطی استفاده کرده که از صحت آن مطمئن شده باشد. در غیر این صورت اطلاعات را حذف یا اصلاح کرده‌است.

[۲] **تاریخ الرسل و الملوک یا تاریخ الامم و الملوک** معروف به تاریخ طبری کتابی است به زبان عربی که توسط محمد بن جریر بن یزید بن کثیر بن غالب طبری، (درگذشته ۳۱۰ قمری) تاریخ‌نگار و پژوهش‌گرِ ایرانی مسلمان در ۳۰۳ق نوشته شده است.این کتاب، تاریخ را از زمان خلقت شروع کرده و سپس به نقل داستان پیامبران و پادشاهان قدیمی می‌پردازد. در بخش بعدی کتاب طبری به نقل تاریخ پادشاهان ساسانی می‌پردازد، و از آنجا به نقل زندگی پیامبر اسلام، محمد می‌پردازد. در این کتاب وقایع پس از شروع تاریخ اسلامی (مقارن با هجرت به مدینه) به ترتیب سال تنظیم شده و تا سال ۳۰۲ق را در بر می‌گیرد

[۳] **حیره به عربی: الحیرة**، (al-Ḥīra)، یکی از شهرهای استان نجف در کشور عراق است. حیره از شهرهای قدیم میان‌رودان که در نزدیکی ۶٫۵ کیلومتری جنوب شهر نجف کنونی قرار گرفته‌بود به شمار می آید. حیره توسط شاپور یکم ساخته شد و او مهرزاد مرزبان حیره را برای حصار اعراب گماشت.

[۴] **اعراب جنوب عربستان**، اولین شهرنشینان ملت عرب بودند، بالطبع آنان، نخستین دولت‌های عربی را تشکیل دادند، دولت‌هایی که در این منطقه شکل گرفت نه دولت سیاسی، بلکه بیشتر دولتی تجاری به حساب می‌آیند. متاسفانه از چند و چون این دولت‌ها چندان اطلاعی در دست نیست. اطلاعات به دست آمده از این دولت‌ها مرهون تلاش باستان‌شناسان در مطالعه کتیبه‌ها و آثار و ابنیه‌های تاریخی به جا مانده از آن دوران است. در اینجا به مهمترین این دولت‌ها پرداخته و اجمالاً مطالبی را یادآور می‌شویم.

[۵] **«غسانیان»** از مهاجران جنوبی بوده‌اند که پس از کوچیدن از جنوب مدتی در تهامه بر کنار چشمه یا چاه آبی به نام «غسان» اقامت کرده‌اند و این نسبت را از نام آن آب گرفته‌اند. «غسانیان» بعد از شکستن سد «مارب» از «یمن» به سمت «شام» کوچ کردند و با غلبه بر سایر قبایل عرب بر شام مسلط شدند. در ابتدا پایتخت معینی نداشتند، گاه جابیه (جولان) و گاه جلق (جلولا) را پایتخت خود قرار می‌دادند. تا اینکه از سوی رومیان، حاکمان شام گردیدند. به نظر مورخین عرب، اولین حاکم غسانی "جفنه بن عمرو مزیقیاء" بود؛ لذا غسانیان به «آل جفنه» نیز نامیده می‌شوند. اولین امیرشان که اخبارش بدست ما رسیده و از لحاظ تاریخی قابل اعتماد است، "جبله" است که در سال ۴۹۷ م به فلسطین حمله برد. پسرش "حارث" نیز نقش مهمی در جنگ‌های ایران و اعراب عراق داشت او ملقب به «فیلارک» و «پاتریک» از سوی رومیان شد که پس از عنوان باسلیوس (ملک) مهمترین لقب دولت بیزانس بشمار می‌آمد او با "منذر بن ماء السماء"، حاکم حیره، درگیری‌های فرساینده‌ای داشت. روزگار او درخشان‌ترین ایام غسانیان است. او سرزمین غسان را از «پترا» تا «رصافه» در شمال «تدمر» گسترش داد.

[۶] **قبیله کنده** از قبایل مهم عرب قحطانی یمن بودند و در نزدیکی حضرموت می‌زیستند. بعدها، پس از مهاجرت از جنوب به شمال شبه جزیره عربستان در نجد ساکن شدند. سپس، حکومتی قبیله‌ای را تشکیل دادند. حکومت کنده تابع پادشاهی حمیر بود. اوج قدرت حکومت کنده، اوایل قرن پنجم میلادی بوده‌است، که توانست حیره را تصرف کند. مردم بندر کنگ در شهرستان لنگه از قبیله کنده هستند.

نشان می‌دهد که رابطه عرب و فارس فقط به جنگ‌های مستقیم تقلیل‌پذیر نیست.[۳۴] او می‌نویسد که منذر[۱] و پسرش نعمان[۲] از بهرام[۳] پشتیبانی کردند و او را با نیروی عربی در رسیدن به سلطنت یاری دادند؛ همچنین از جنگ‌های منذریان با رومیان و دخالت حارث غسانی در چارچوب رقابت ایران و روم سخن می‌گوید.[۳۴] این بخش از بحث، در قیاس با لایه‌های اسطوره‌ای، به تاریخ سیاسیِ متأخر نزدیک‌تر است و با الگوی شناخته‌شده دولت‌های عربِ متحدِ ساسانی و رومی هم‌خوانی دارد. با این همه، حتی در اینجا نیز باید از تقلیل این واحدهای سیاسی به «ابزار» صرف دو امپراتوری پرهیز کرد.

پژوهش‌های جدید، به‌ویژه درباره نصرِیان/لخمیان حیره[٤] نشان داده‌اند که این بازیگران صرفاً دولت‌های مشتریِ منفعل نبودند، بلکه در شبکه‌ای

---

[۱] **منذر بن نعمان بن امرؤالقیس** (حدود ۴۱۸ – ۴۶۲ میلادی) هفتمین پادشاه لخمیان حیره بود. او پس از پدرش نعمان یکم میان سال‌های ۴۱۸ تا ۴۶۱ میلادی به حکومت رسید.مادرش هند بنت زید مناة بن زیدالله از خاندان غسانیان بود.
دوران حکومت منذر یکم اوج قدرت و نفوذ لخمیان در امور شاهنشاهی ساسانی محسوب می‌شود. او توانست با حمایت از بهرام گور شاهزادهٔ ساسانی نقش تعیین‌کننده‌ای در تعیین جانشین یزدگرد یکم ایفا کند و از این طریق نفوذ لخمیان را در سیاست ایران‌شهری به اوج برساند.

[۲] **نعمان سوم یا نعمان بن منذر یا ابوقابوس** آخرین پادشاه از سلسلهٔ لخمی‌ها در حیره بود.لخمی‌ها نام دودمانی عرب بود که در روزگار ساسانیان و میان سده‌های سوم تا هفتم میلادی بر حیره فرمان می‌راندند. آنان در آغاز کیش بت‌پرستی داشتند، سپس مسیحی نسطوری شدند و پس از چیرگی مسلمانان دین اسلام را پذیرفتند.

[۳] **منظور از بهرام در اینجا بهرام گور ساسانی است** . بَهْرامِ گور، یا بهرام پنجم،(۴۰۰ تا ۴۳۸ میلادی) از پادشاهان مشهور ساسانی که زندگی وی در بسیاری از کتابهای عربی و فارسی سده‌های نخستین اسلامی، گاه به اختصار و گاه به شرح آمده است. همچنین افسانه‌های بسیاری، به‌ویژه با مضمون شادخواری و خوش‌گذرانی، به وی منسوب شده است که بخشی از آنها در اجزاء متفاوت فولکلور ایرانیان، ازجمله در ادبیات شفاهی، نقاشیهای مردمی و نیز نام‌گذاری و وجه تسمیهٔ مناطق جغرافیایی، بازتاب گسترده‌ای یافته است بهرام فرزند یزدگرد اول یا یزدگرد بزهکار است که در کودکی به نعمان، از امیران عربِ دست‌نشاندهٔ ایران، سپرده شد تا او را پرورش دهد. بهرام نزد نعمان و پسرش، منذر، آموزشهای مختلفی ازجمله خواندن و نوشتن، ادب، سوارکاری و تیراندازی را فراگرفت (نک : ابن‌اثیر، ۱ / ۴۰۱-۴۰۶؛ گردیزی، ۷۵ -۷۸؛ دینوری، ۵۶؛ طبری، ۲ / ۶۸ -۷۰

[٤] **لَخمیان (به عربی: اللخمیون، بنولخم، مَناذِره)** یا دودمان لخمی، نام پادشاهیای عربی بود که حدوداً از سدهٔ سوم میلادی تا سال ۶۰۲ میلادی، به پایتختی حیره (در جنوب عراق امروزی) بر بخش‌هایی از میان‌رودان جنوبی و عربستان شرقی فرمان می‌راند این پادشاهی که گاه مناذره (المناذرة) و آل منذر نیز خوانده می‌شده است[۲] به عنوان یکی از نیرومندترین دولت‌های دست‌نشاندهٔ شاهنشاهی ساسانی، نقشی کلیدی در دفاع از مرزهای غربی ایران در برابر قبایل صحرانشین عرب و امپراتوری روم شرقی (بیزانس) ایفا می‌کرد.خاستگاه لخمیان به قبیلهٔ یمنی بنی لخم (از شاخهٔ قحطانیان) می‌رسد که بر اثر رخدادها و کشمکش‌های داخلی، از جمله رویداد سیل عرم در سده‌های دوم و یکم پیش از میلاد، به سوی شمال و منطقهٔ حیره کوچیدند. اوج قدرت لخمیان در سدهٔ ششم میلادی و در زمان شاهانی چون نعمان یکم، منذر سوم (مشهور به منذر بن امرؤالقیس) و نعمان سوم بود] افزون بر نقش نظامی، لخمیان از حیره به عنوان پایگاهی برای اشاعهٔ فرهنگ و تمدن ایرانی در میان قبایل عرب بهره می‌بردندزبان پهلوی ساسانی (پارسی میانه) زبان رسمی دربار بود و زبان سریانی نیز در امور دینی و اداری رواج داشت، اما زبان عربی زبان محاورهٔ مردم و نیز زبان شعر و ادب به شمار می‌رفت. از نظر دینی،

پیچیده از رقابت‌های محلی، سیاست‌های دینی، بازرگانی منطقه‌ای و میانجی‌گری مرزی عمل می‌کردند.[۳۴] بدین‌ترتیب، اگر عزّام گاه می‌نویسد که منذریان برای ایران و غسانیان برای روم می‌جنگیدند، این گزاره در کلیت خود نادرست نیست، اما به‌تنهایی تصویر کاملی به دست نمی‌دهد. این دولت‌ها واجد ابتکار سیاسی، منافع دودمانی، افق‌های مذهبی و راهبردهای منطقه‌ای خاص خود بودند و رابطه‌شان با شاهنشاهی‌های بزرگ، رابطه‌ای یک‌سویه و مکانیکی نبود.[۳۴] همین نکته در مورد حارث بن عمرو کِندی نیز صادق است؛ عزّام گزارش می‌کند که او در آشوب دوره قباد و فتنه مزدک[۱] بر حیره تاخت و با تمایل قباد مواجه شد، اما انوشیروان[۲] بعداً امارت را به منذریان بازگرداند.[۳۵] این تصویر، هرچند به‌اجمال، نشان می‌دهد که مرز عربیِ ساسانی حوزه‌ای پویا و چندکنشگری بوده است، نه خطی ساده از فرمان‌برداری.

اهمیت این ملاحظه در آن است که نقد متن عزّام نباید فقط بر خطاهای او در به‌کارگیری اسطوره متمرکز شود، بلکه باید نشان دهد که حتی در بخش‌های تاریخی‌تر نیز نوعی گرایش به ساده‌سازی وجود دارد. اگر حیره صرفاً «بازوی ایران» و غسان صرفاً «بازوی روم» خوانده شود، آن‌گاه نقش رقابت‌های درونی عرب، منافع محلی، تغییرات دینی و تحول راه‌های تجاری

لخمیان با پذیرش آیین نسطوریِ مسیحیت (کلیسای مشرق)، خود را از رقیبان غسانی که پیرو مذهب مونوفیزیت بودند متمایز ساختند

[۱] قباد یکم (به پارسی میانه:'گوات'؛ ۴۷۳ – ۱۳ سپتامبر ۵۳۱ میلادی) بیستمین شاهنشاه ایران و انیران از خاندان ساسان در ایران‌شهر بود که دو بار بر تخت پادشاهی نشست؛ او در آغاز از ۴۸۸ تا ۴۹۶ مـ. و در انجام از ۴۹۹ تا ۵۳۱ مـ. زمامدار گشت. قباد پسر پیروز یکم (حک. ۴۸۴–۴۵۹) بود که پس از برکناری عمویش بلاش (حک. ۴۸۸–۴۸۴) از پادشاهی توسط بزرگان ساسانی، جانشین وی شد.قباد وارث یک شاهنشاهی رو به زوال بود که در آن اقتدار و موقعیت پادشاه، تا حد بسیاری کاهش یافته بود. او کوشش کرد با اصلاحات بسیاری امپراتوری خود را بازسازی کند و اجرای اصلاحات پس از او به‌دست پسرش خسرو یکم تکمیل شد. قباد توانست با بهره از مزدک، واعظ مزدکی، یک انقلاب اجتماعی را هدایت کند که در نهایت منجر به تضعیف اقتدار اشراف و روحانیت گشت. او با اقداماتی که انجام داد و همین‌گونه کشتن سوخرا، در قلعه فراموشی زندانی شد و به سلطنت اولیه خود پایان داد. پس از او، برادرش جاماسپ جایگزینش شد. قباد توانست با کمک خواهرش و فرمانده‌ای به نام سیاوش با تعدادی از پیروانش به سمت شرق – قلمرو پادشاه هپتالی – بگریزد، جایی که با کمک پادشاه هپتالیان از لشکری برخوردار گشت. این اقدامات سرانجام قباد را در ۴۹۹ مـ. به سلطنت بازگرداند.

[۲] خسرو یکم (به پارسی میانه:'خُسْراوْ'؛ ۵۰۱ – ۵۷۹ میلادی)، مشهور به خسرو قُبادان (خسرو پسر قُباد) یا اَنوشیروان دادگر یا اَنوشَه‌رَوان دادگر، بیست و دومین شاهنشاه ایران و انیران از خاندان ساسان در ایران‌شهر بود که از سپتامبر ۵۳۱ تا فوریهٔ ۵۷۹ میلادی پادشاهی کرد. او سومین فرزند قباد یکم بود. پادشاهی وی پس از شاپور دوم شاهد تجدید حیات نظامی کشور و گسترش قلمرو آن بود که آغاز دومین و واپسین دوران طلایی ساسانیان بشمار می‌رود.

کم‌رنگ می‌شود. حال آنکه مرز ساسانی ـ رومی در شام و عراق، سامانه‌ای پیچیده از دولت‌های نیمه‌خودمختار، قبایل متحد، مراکز شهری و قدرت‌های امپراتوری بود که در آن اتحادها و تعارض‌ها دائماً بازآرایی می‌شدند.

این پیچیدگی در مسئله ذی‌قار[1] نیز به‌خوبی آشکار است. عزّام ذی‌قار را در عهد خسرو پرویز و حدود ۶۱۰ میلادی قرار می‌دهد و زمینه آن را قتل نعمان ابوقابوس، مطالبه ودایع او از هانی بن مسعود شیبانی، و گماشتن ایاس بن قبیصه طایی بر حیره می‌داند؛ سپس از نبرد سه‌روزه و شکست ایرانیان و هم‌پیمانان عربشان سخن می‌گوید.[۳۶] این روایت، در سنت تاریخی و ادبی عربی، اهمیت نمادینی عظیم یافته است؛ زیرا ذی‌قار به‌عنوان روزی که عرب بر عجم چیره شد، در حافظه جمعیِ بعدی منزلتی فراتر از یک درگیری محلی پیدا کرد. عزّام نیز با نقل ابیات ابی‌تمام نشان می‌دهد که این رخداد چگونه در شعر عربی به نماد افتخار قومی تبدیل شده است.[۳۷]

اما در ارزیابی تاریخیِ ذی‌قار، باید میان «رخداد» و «بزرگ‌نمایی حافظه‌ایِ رخداد» فرق گذاشت. بیشتر اطلاعات ما از ذی‌قار از منابع عربیِ متأخر به دست می‌آید و گزارش هم‌زمان ساسانی یا سند مستقیمی از سوی طرف ایرانی در دست نیست.[۳۶] همین سکوتِ منابع نزدیک به زمان، هرچند به‌خودی‌خود دلیلی بر عدم وقوع نبرد نیست، ما را به احتیاط در بازسازی جزئیات و ابعاد آن فرامی‌خواند. از سوی دیگر، قرارگرفتن ذی‌قار در آستانه ظهور اسلام سبب شده است که این واقعه در حافظه اسلامی ـ عربی معنایی پیشگویانه یا نمادین بیابد؛ گویی پیروزیِ عرب بر ایران پیش از

---

[1] نبرد ذوقار (به عربی: یوم ذی قار) به جنگی گفته می‌شود که بین سپاه خسرو پرویز و قبایل بکر بن وائل، در جنوب عراق درگرفت. در این جنگ سپاه ساسانی که متشکل از چند لشکر بود، در نزدیکی پایتخت لخمی‌ها، حیره که امروزه شهر کوفه نامیده می‌شود، از چند قبیله عرب شکست خوردند. در مورد زمان این نبرد نقل قول‌های متفاوتی وجود دارد اما به احتمال قوی این جنگ پیش از بعثت محمد پیامبر اسلام رخ داده است. علت رخداد جنگ ذوقار کشته شدن نعمان بن منذر، آخرین امیر ملوک لخمی به دست خسرو پرویز و حوادث متعاقب آن بود. ملوک لخمی دست‌نشاندهٔ ساسانیان و مدافع منافع ساسانیان در بین اعراب محسوب می‌شدند. کشتن و برانداختن نعمان بن منذر که در تمام بادیه حسن شهرت داشت و جایگزینی او با یک والی ایرانی نژاد، ناخوشنودی اعراب را در پی داشت[و در اثر آن دوستی دیرین مردم آن سرزمین با ایرانی‌ها به دشمنی گرائید و همچنین از نظر سیاسی دولت حائل بین ایران و اعراب از بین رفت و مداخلهٔ مستقیم ایران در امور اعراب، ناخوشنودی اعراب را قوی‌تر کرد. از سوی دیگر داستان شکست ایران در نزدیکی پایتخت از قبایل عربی، چنان انعکاس عظیمی در تمام شبه‌جزیره عربستان پیدا کرد که نقل تمام مجالس شد. این شکست از نظر روحی موجب دلگرمی و تشویق اعراب ضد ایران گردید و تأثیر زیادی در حملات بعدی اعراب داشت.

فتوحات بزرگ، از پیش در این نبرد کوچک‌تر تمثیل شده بود. بنابراین، ذی‌قار بیش از آنکه فقط یک حادثه نظامی باشد، در سنت روایی بعدی به یک گره‌گاه هویتی تبدیل شده است.[۳۷]

در نتیجه، استفاده از ذی‌قار برای اثبات یک الگوی ساده و ذات‌گرایانه از «نزاع تاریخیِ عرب و فارس» محل اشکال است. این نبرد، اگر رخ داده باشد، در زمینه‌ای بسیار خاص از فروپاشی توازن‌های مرزی، قتل نعمان، بازچینی قدرت در حیره و کشمکش‌های قبیله‌ای روی داده است؛ نه به‌مثابه تجلی نابِ دو جوهر ثابت و فراتاریخی. این نکته برای نقد عزّام مهم است، زیرا او در بسیاری مواضع، خواه ناخواه، از شبکه‌ای از روایات بهره می‌گیرد که در آنها هویت‌های کلانِ «عرب» و «فارس» به‌صورت واحدهایی یکپارچه ظاهر می‌شوند، حال آنکه واقعیت تاریخیِ مرزهای میان این دو جهان، آکنده از هم‌پوشانی، همکاری، خویشاوندی، رقابت درونی و انتقال فرهنگی بوده است.

از مجموع این ملاحظات می‌توان گفت که مسئله اصلی در فصل مورد بحثِ عزّام، نه اصلِ توجه او به تماس عرب و فارس، بلکه نحوه استدلال او برای اثبات دیرینگی و گستره این تماس‌هاست. او در سطحی کلی درست می‌بیند که میان جهان ایرانی و عربی، چه در عرصه سیاسی و چه در حوزه فرهنگی و ادبی، پیوندهایی ژرف و دیرپا وجود داشته است. اشکال کار در آنجاست که برای نشان‌دادن این پیوندها، گاه مرز میان حافظه اسطوره‌ای، بازسازی ادبی، جغرافیای ذهنی و سند تاریخی به‌قدر کافی رعایت نمی‌شود. بدین‌ترتیب، شباهت‌های اسمی، خویشاوندی‌های اسطوره‌ای، زمان‌گذاری‌های حماسی و اشارات شعری، در کنار اسناد واقعیِ تاریخی قرار می‌گیرند، بی‌آنکه همواره سلسله‌مراتب اعتبار آنها روشن شده باشد.

بر همین اساس، می‌توان چند مغالطه یا لغزش روش‌شناختیِ اصلی را در این بخش بازشناخت. نخست، مغالطه تشابه اسمی است: مانند تطبیق هاماوران با حمیر، یا دارا با داریوش دوم، در مواردی که شواهد میانجی به‌صورت کافی عرضه نمی‌شود.[۲۹][۳۰] دوم، تبدیل حافظه به رخداد است: آنجا که خویشاوندی‌های اسطوره‌ایِ فریدون و رستم به‌گونه‌ای خوانده

می‌شوند که گویی گزارش‌هایی از نسبت‌های واقعیِ تاریخی‌اند.[۲۹] سوم، مغالطه تک‌عاملی در تبیین روابط مرزی است: آنجا که حیره، غسان و کِنده عمدتاً به تابعی از ایران یا روم فروکاسته می‌شوند و پویایی‌های درونی آنان کم‌رنگ می‌گردد.[۳۴][۳۵] و چهارم، مغالطه زمان‌گذاری اسطوره‌ای است: آنجا که جدول‌های زمانیِ شاهنامه با دوره‌های بابلی یا هخامنشی تطبیق داده می‌شود و از این تطبیق، نتیجه‌ای تاریخی گرفته می‌شود.[۲۸]
در مقابل، رویکردی دقیق‌تر اقتضا می‌کند که نخست لایه‌های مختلف مواد روایی از هم جدا شوند: کتیبه‌های شاهی و اسناد هم‌زمان در یک سطح؛ متون سریانی، یونانی و عربیِ نزدیک‌تر به زمان در سطحی دیگر؛ و شاهنامه، اخبار ادبی و شعر متأخر در سطحی سوم که بیشتر به حافظه فرهنگی و بازنمایی گذشته مربوط است. در چنین چارچوبی، شاهنامه منبعی گران‌سنگ باقی می‌ماند، اما نه برای اثبات مستقیمِ هر واقعه، بلکه برای فهمِ نحوه صورت‌بندیِ گذشته ایرانی و چگونگی ورود عنصر عربی به این صورت‌بندی. همچنین منابع عربیِ متأخر نیز ارزش خود را حفظ می‌کنند، اما بیشتر برای مطالعه تاریخ دریافت، رقابت‌های هویتی و بازسازی پسینیِ مناسبات عرب و فارس.
بر این پایه، می‌توان داوری نهایی درباره این بخش از کتاب عزّام را چنین صورت‌بندی کرد: ارزش کار او در طرح مسئله و گردآوردن شبکه‌ای گسترده از روایات، اشعار، اخبار و اشارات تاریخی است؛ اما ضعف اصلی‌اش در آن است که تمایز میان سطوح متفاوتِ شاهد را همیشه روشن نمی‌کند. نتیجه آن می‌شود که اسطوره، جغرافیا و تاریخ سیاسی در یک سطح واحد به گفت‌وگو درمی‌آیند و گاه از این گفت‌وگو، نتیجه‌هایی استنتاج می‌شود که از حیث تاریخی بیش از اندازه مطمئن می‌نمایند. نقد روش‌شناختی این بخش، بنابراین، نه انکار تماس‌های عرب و فارس، بلکه دفاع از دقت در شیوه اثبات آنهاست: تماسی که بی‌گمان دیرینه و چندلایه بوده، اما برای شناخت آن باید هر نوع منبع را در جایگاه خاص خود نشاند و از تبدیل شتاب‌زده روایت به واقعیت پرهیز کرد.[۲۴][۲۵][۲۸][۳۳][۳۶]

گفتار چهارم : فتح، «اختلاط» و دگرگونیِ اجتماعی

نقدی بر صورت‌بندی عبدالوهاب عزام از مناسبات عرب و فارس در دو سدهٔ نخست اسلامی:

فتحِ سرزمین‌های ایرانی توسط اعرابِ مسلمان، رخدادی یگانه و محدود به یک زمان یا مکان خاص نبود؛ بلکه فرآیندی پیچیده، چندمرحله‌ای و متغیر بود که در پیوند با تحولات درونیِ امپراتوریِ ساسانی و پویاییِ‌های نوظهورِ جامعهٔ اسلامی شکل گرفت. عبدالوهاب عزام در نخستین فصل از باب دومِ کتاب خود، کوشیده است پیوند میانِ پیروزی‌های نظامی و آنچه «اختلاط عرب و فارس» می‌نامد را تبیین کند. این تعبیرِ عزام، هرچند به‌عنوان یک اشارهٔ کلی برای توصیفِ آغازِ هم‌زیستیِ جوامع معتبر است، اما برای فهمِ عمق و گسترهٔ تحولات، نیازمندِ بازخوانیِ دقیق‌تر و فراتر از روایتی خطی است. مسئلهٔ اصلی در نقدِ این صورت‌بندی، تفکیکِ سطوحِ تماس است؛ چرا که نمی‌توان فتحِ نظامی، ادغامِ دیوانی، گروشِ دینی، جابه‌جایی‌های جمعیتی، رقابت‌های طبقاتی و مقاومت‌های سیاسی را در یک قالبِ سادهٔ «اختلاط» فروکاست. نقدِ کتاب عزام با این فرض آغاز می‌شود که باید میانِ «تسلطِ سیاسی»، «جذبِ فرهنگی» و «تداومِ ساختارهای اجتماعی» تمایز قائل شد تا تصویری واقعی از جامعهٔ ایران در سده‌های نخست اسلامی ترسیم گردد.[۳۸]

عزام بحث خود را با اشاره به پیشینهٔ مناسباتِ عرب‌هایِ حیره و ساسانیان آغاز می‌کند که نقطهٔ آغازِ درستی برای شکستنِ دوگانهٔ ساده‌انگارانهٔ «عرب در برابرِ فارس» است. او نشان می‌دهد که پیش از اسلام، عرب‌ها نه یک بلوکِ یکپارچه، بلکه گروه‌هایی با وفاداری‌های متغیر بودند که در شبکه‌ای از رقابت‌هایِ ساسانی-رومی جای داشتند. این نکته به ما کمک می‌کند تا بفهمیم که فتح، برخوردِ دو کلِ همگن نبود، بلکه تعاملِ پیچیدهٔ بازیگرانی بود که پیشاپیش در ساختارهای نظامی و سیاسیِ یکدیگر حضور داشتند.[۳۸] قادسیه و نهاوند در روایتِ عزام، نقاطِ عطفِ فتح معرفی می‌شوند.[۳۹] با این‌حال، نقدِ تاریخیِ مدرن تأکید دارد که این نبردها، هرچند

در حافظهٔ جمعی و روایت‌هایِ رسمی اهمیتِ نمادینِ بالایی یافتند، اما نباید پایانِ واقعیِ مقاومت یا استقرارِ کاملِ خلافت تلقی شوند. فتحِ ایران فرایندی بود که دهه‌ها به طول انجامید؛ در مناطقی به‌سرعت رخ داد، در مناطقی دیگر با مقاومتِ محلی و پیمان‌هایِ پیچیده همراه شد، و در بخش‌هایی از شمال و شرقِ ایران تا مدت‌ها به‌صورتِ غیرمستقیم و خراج‌گزارانه تداوم یافت.[۴۰] بنابراین، روایتِ «سقوطِ ناگهانی» باید با روایتِ «استقرارِ تدریجی» جایگزین شود؛ استقراری که در آن، سازوکارهایِ محلیِ قدرت و نفوذِ دهقانانِ ایرانی همچنان به حیاتِ خود ادامه می‌دادند.یکی از ستون‌هایِ تحلیلِ عزام، عللِ اسلام‌آوردنِ ایرانیان است که او آن‌ها را به سه عاملِ رهایی از فشارِ دینی، سبک‌شدنِ بارِ مالی و دستیابی به منزلتِ اجتماعی فرو می‌کاهد.[۴۱] این تبیین، با وجودِ درستیِ کلی، نیازمندِ اصلاحاتِ نهادی است. اسلام‌آوردن در ایران لزوماً روندی یکپارچه نداشت. نهادِ مالیات (تفاوتِ جزیه و خراج) و سیاست‌هایِ مالیِ خلفا (از عمر بن عبدالعزیز[۱] تا عباسیان[۲])، موتورِ اصلیِ

[۱] **عُمَر بن عَبدالعَزیز بن مَروان (۶۳-۱۰۱ق)** هشتمین خلیفه اموی بود که از سال ۹۹ قمری تا سال ۱۰۱ قمری حکومت کرد. شیوه حکومتی وی با دیگر خلفای بنی امیه متفاوت بود، از این‌رو اهل سنت نقل کرده‌اند که امام ششم شیعیان :امام باقر او را نجیب بنی‌امیه خوانده است؛ هرچند بنا به روایتی دیگر، به خاطر نشستن در جایگاهی که حق امامان شیعه بوده، در آسمان‌ها لعن شده است.او به مدت دو سال و نیم خلافت کرد و از جمله کارهای وی در دوران خلافتش، جلوگیری از سب علی بن ابیطالب بازگرداندن فدک به فرزندان فاطمه، برداشتن ممنوعیت کتابت حدیث و رد مظالمی بود که از سوی خاندانش به مردم شده بود. وی همچنین پیش از خلافت که از سوی ولید بن عبدالملک خلیفه وقت، حاکم مدینه بود، مسجد النبی را توسعه داد و حجره همسران پیامبررا داخل مسجد قرار داد.عمر بن عبدالعزیز در سال ۱۰۱ قمری در خُناصِرَه درگذشت و در دیر سَمْعان دفن شد. مقبره او در سوریه قرار دارد.

[۲] **خلافت عباسی، خلافت بنی عباس یا عباسیان** (به عربی: الْخِلَافَةُ الْعَبَّاسِيَّة) سومین خلافت جایگزین پس از پیامبر اسلام محمد بود. این خاندان را سلسله‌ای از نوادگان عموی محمد بن عبدالله، عباس بن عبدالمطلب (۵۶۶–۶۵۳)، که نام این سلسله برگرفته از اوست، بنیان نهادند. خلفای عباسی پس از سرنگون کردن خلافت اموی در انقلاب عباسیان (جنبش سیاه‌جامگان) در سال ۷۵۰ میلادی برابر با سال ۱۳۲ قمری، خلافت اسلامی خود را در بغداد، در عراق امروزی بنیاد نهادند و در اکثر دوران زمامداری، در همین شهر حکومت کردند.خلافت عباسی نخست در کوفه شکل گرفت و متمرکز شد؛ اما در سال ۷۶۲ خلیفه المنصور شهر بغداد را در نزدیکی شهر تیسفون پایتخت باستانی شاهنشاهی ساسانی بر پا نهاد. بغداد در دوران طلایی اسلام به مرکز دانش، فرهنگ و اختراعات اسلامی تبدیل شد. در این عصر بغداد محل تمرکز دانشگاه‌های مختلف از جمله بیت‌الحکمه شد. بغداد در دوره بنی عباس تبدیل به یک جامعه چندقومیتی و چندمذهبی و به عنوان «مرکز یادگیری» در سراسر جهان به شهرت رسید. دوره عباسی با وابستگی به دولت‌مردان ایرانی (مانند خانواده برمکیان) برای اداره سرزمین‌ها؛ و همچنین حضور فزاینده مسلمانان غیر عرب در امت (جامعه مسلمانان) اداره می‌شد. آداب و رسوم ایرانی به‌طور گسترده از سوی نخبگان حاکم پذیرفته شد و پشتیبانی از هنرمندان و دانشمندان در این دوران اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد. علی‌رغم این همکاری و ارتباط اولیه، عباسیان در اواخر قرن هشتم، بزرگان غیر عرب و سیاست‌مداران ایرانی را از خود بیگانه کرده بودند.عباسیان به ناچار حکومت اندلس (اسپانیا و پرتغال کنونی) (در سال ۷۵۴) را به امویان (امارت قرطبه)، مراکش (مغرب عربی) را به ادریسیان (در سال ۷۸۸)، افریقیه و سیسیل را به اغلبیان

تغییرِ مذهب بودند، اما نه تنها موتورِ آن. در بسیاری از موارد، پیوستن به اسلام نه یک انتخابِ صرفاً ایمانی، که یک «استراتژیِ بقا» یا «ارتقایِ موقعیت» در نظمِ سیاسیِ جدید بود. علاوه بر این، تداومِ زرتشتی‌گری در مناطقِ مرکزی و جنوبیِ ایران برای سده‌های متمادی، خود گواهی است بر این‌که اسلام‌آوردن به معنایِ محوِ فوریِ هویت‌هایِ پیشین نبوده است.[۴۳] جوامعِ زرتشتی توانستند در چارچوبِ حقوقی و اجتماعیِ خلافت، ساختارهای خود را بازتولید کنند؛ امری که نشان می‌دهد هم‌زیستیِ مذهبی، نه از رویِ مدارایِ مطلق، بلکه ناشی از واقع‌گراییِ اداری و نیازِ دولت به ثباتِ اقتصادی بود.[۵۶]

در بحثِ از «اختلاط»، موضوعِ زبان و دیوانِ اداری نقشی کلیدی دارد. عزام به‌درستی اشاره می‌کند که زبانِ فارسی تا روزگارِ عبدالملک بن مروان و حتی پس از آن، زبانِ دیوان‌هایِ مالیِ ایران باقی ماند.[۴۵] این تداوم، نشانهٔ قدرتِ ساختارِ دیوانیِ ساسانی و نیازِ ضروریِ فاتحان به تخصصِ دبیرانِ ایرانی است. این انتقالِ تدریجی به عربی، نه یک تغییرِ فرهنگیِ خودخواسته، بلکه بخشی از پروژهٔ «مرکزیت‌بخشی» به خلافت بود. زبان، در اینجا، ابزارِ اعمالِ قدرت و استانداردسازیِ اداری بود. اما هم‌زمان، ورودِ انبوهِ واژگان و شیوه‌هایِ اداریِ فارسی به درونِ عربیِ دیوانی، نوعی «ایرانی‌شدنِ ساختارِ اداری» را رقم زد که بعدها در تمدنِ عباسی به اوج رسید.[۴۶] بنابراین، زبانِ فارسی در اینجا نه مغلوبِ عربی، بلکه بازسازی‌کنندهٔ آن در سطوحِ اداری و علمی بود.در بررسیِ طبقهٔ «موالی» و نقشِ آنان در تحولاتِ سیاسی، نقدِ ما از عزام باید بر تفکیکِ

(در سال ۸۰۰)، خراسان و ماوراءالنهر و ایران را به ترتیب سامانیان و صفاریان (در دهه ۸۷۰) و مصر را به خلافت شیعه اسماعیلی فاطمیان (در سال ۹۶۹) واگذار کردند.قدرت سیاسی خلفای عباسی با روی کار آمدن دودمان ایرانی آل بویه و ترکان سلجوقی که بغداد را به ترتیب در سال‌های ۹۴۵ و ۱۰۵۵ تصرف کردند، محدود شد. اگرچه رهبری عباسیان بر امپراتوری وسیع اسلامی به تدریج به یک کارکرد مذهبی تشریفاتی در بیشتر دوران خلافت کاهش یافت، این سلسله در زمان حکومت خلیفه مقتفی بر قلمرو بین‌النهرین خود کنترل داشت و در زمان خلیفه ناصر به ایران گسترش پیدا کرد. دوران پادشاهی و خلافت عباسیان در سال ۱۲۵۸ با فتح بغداد توسط مغولان در زمان هلاکو خان و اعدام مستعصم به پایان رسید. سلسله حاکمان عباسی و به‌طور کلی فرهنگ مسلمانان در سال ۱۲۶۱ در پایتخت سلطنت ممالیک متمرکز شدند. دودمان عباسی با وجود نداشتن قدرت سیاسی (به استثنای قدرت محدود و مختصر خلیفه المستعین قاهره)، همچنان تا چند سال پس از فتح مصر توسط عثمانی‌ها در سال ۱۵۱۷ و براندازی آخرین خلیفه عباسی، متوکل سوم، ادعای خلیفگی داشتند.

حقوقیِ این گروه متمرکز شود.[۵۰] موالی به معنایِ گستردهٔ کلمه، همهٔ ایرانیانِ مسلمان نبودند؛ بلکه کسانی بودند که به‌واسطهٔ پیوندهایِ ولاء به قبایلِ عرب متصل شده بودند. این موقعیتِ «حدّی» (نه کاملاً عرب، نه کاملاً بیگانه)، آنان را به نیرویِ پیش‌رانِ تغییراتِ سیاسی تبدیل کرد. قیامِ مختار[1] نخستین بروزِ جدیِ توانِ سیاسیِ این گروه بود که نشان داد نظمِ قبیله‌ایِ اموی برای ادارهٔ جمعیتِ غیرعربِ مسلمان دیگر کارآمد نیست.[۵۰] مشارکتِ موالی در قیام‌ها، اعتراض‌ها و در نهایت در انقلابِ عباسی، حاصلِ نابرابری‌های ساختاریِ اقتصادی و اجتماعی بود که در دلِ خلافتِ اموی نهادینه شده بود.

انقلابِ عباسی را نباید تنها یک جنبشِ ضدِ اموی دانست؛ بلکه آن را باید نتیجهٔ یک «ائتلافِ چندگانه» میانِ ناراضیانِ عربِ خراسان، موالی، خاندان‌هایِ محلی و شبکه‌هایِ هاشمی تلقی کرد.[۵۱] نقشِ ابومسلم

---

[1] مختار بن ابوعبید ثقفی (عربی: ٱلْمُخْتَار ٱبْن أَبِي عُبَيْد ٱلثَّقَفِيّ؛ ۱ هجری – ۶۷ هجری؛ حدود ۶۲۲ – ۳ آوریل ۶۸۷ میلادی) قیام‌کنندهٔ طرفدار علویان بود که مقر اصلی‌اش در کوفه قرار داشت. او در سال ۶۸۵ م طی دومین جنگ داخلی میان مسلمانان موسوم به فتنه دوم به دعوت شورشی را علیه خلافت اموی و نیز عبدالله بن زبیر آغاز کرد و بر بیشتر نواحی عراق چیره شد و توانست به مدت هجده ماه بر آن فرمانروایی کند.مختار از قبیله ثقیف بود و در طائف متولد شد. در سنین کودکی به کوفه برده شد و در آنجا بزرگ شد. در سال ۶۸۰ میلادی و در پی کشته شدن حسین بن علی، نوهٔ محمد پیامبر اسلام، در نبرد کربلا به‌وسیلهٔ سپاه اموی، او با خلیفه خودخوانده، عبدالله بن زبیر در مکه اتحادی برقرار کرد که این اتحاد مدت زمان زیادی به درازا نکشید. مختار پس از بازگشت از حجاز به کوفه، محمد بن حنفیه پسر علی، خلیفه چهار و امام اول شیعه، و برادر حسین را به عنوان مهدی و همچنین امام اعلام کرد و فراخوانی را برای برپایی یک خلافت علوی و نیز قصاص خون قاتلان حسین اعلان کرد. در اکتبر ۶۸۵ و پس از اخراج حاکم زبیری کوفه، کنترل شهر را به‌دست گرفت و سپس دستور اعدام اشخاصی که در قتل حسین شرکت داشتند را صادر کرد. وی توانست طی چند نبرد بر مخالفان خود در کوفه و سپس سپاه اموی چیره شود. اما، در نهایت روابط خصمانه مختار با آل زبیر باعث شکست وی و سپس کشته شدنش به دست نیروهای حاکم زبیری بصره، مصعب بن زبیر، پس از چهار ماه محاصره شد.اگرچه، مختار شکست خورد اما جنبشی که او بنیان نهاد عواقب بسیاری به دنبال داشت. پس از مرگ او، پیروانش یک فرقهٔ تندروی شیعی را به وجود آوردند که بعدها به نام کیسانیه معروف شد و آموزه‌های جدیدی را گسترش دادند که بعدها بر تشیع تأثیر گذاشت. مختار جایگاه اجتماعی موالی (مردم محلی مسلمان شده) را بهبود بخشید و آنان توانستند وزن سیاسی خود را افزایش دهند. پس از گذشت ۶۰ سال، کیسانی‌ها و موالی توانستند نقشی مهم و پررنگ را در انقلاب عباسیان ایفا کنند. نقش و جایگاه مختار در میان مسلمانان بحث‌برانگیز است. بسیاری او را به عنوان پیامبری دروغین محکوم کرده‌اند اما از سوی شیعه به خاطر حمایتش از علویان تکریم شده است. دیدگاه تاریخ‌نگاران امروزی در مورد او از قیام‌کننده‌ای که در دعوتش صادق بود تا فردی جاه‌طلب و فرصت‌طلب، متغیر است.

خراسانی[1] در این میان، نه صرفاً یک سردارِ ایرانی، که یک سازمان‌دهندهٔ سیاسیِ ماهر بود که توانست از شکاف‌هایِ درونِ جامعهٔ خراسان برای براندازیِ یک نظم استفاده کند.[۵۲] تکیهٔ عزام بر نقشِ دهقانان و نخبگانِ محلی در این میان ستودنی است؛ چرا که او دریافته است که هیچ تغییرِ سیاسیِ بزرگی بدونِ جلبِ موافقت یا همکاریِ دست‌کم بخشی از ساختارِ قدرتِ محلی ممکن نبود.[۵۲] جنبش‌هایی مانند به‌آفرید،[2] سنباد[3] و اسحاق ترکی[4] که پس از انقلابِ عباسی سر برآوردند، نشان‌دهندهٔ این واقعیت‌اند که انتظاراتِ اجتماعیِ برآمده از این تحول، فراتر از تغییرِ حاکمان بود.[۵۳] این قیام‌ها نه صرفاً «ایرانی» بودند و نه «اسلامی»؛ بلکه بازتابِ تلاقیِ باورهایِ کهن، مطالباتِ اقتصادی و سرخوردگی‌هایِ سیاسی بودند که در فضایِ جدیدِ خلافت، فرصتِ بیان یافتند.در پایان، باید به نقدِ مفهومِ «اختلاط» در کتابِ عزام بازگشت. «اختلاط» اگر به معنایِ آمیختگیِ جمعیتی، فرهنگی و زبانی باشد، توصیفی ناقص از یک فرآیندِ بسیار پیچیده‌تر است. تاریخِ روابطِ عرب و فارس در سده‌های نخست، تاریخِ «ادغامِ ناهمگون» است. در این فرآیند،

---

[1] **<u>بهزادان پور ونداد هرمزد ملقب به اَبومُسْلِمِ خُراسانی</u>** (۷۱۸–۷۵۵ میلادی) فرمانده نظامی ایرانی و رهبر جنبش سیاه‌جامگان در خراسان بود که توانست با براندازی حکومت بنی امیه، حکومت بنی عباس را پایه‌گذاری کند. نام اصلی او بهزادان پور وندیداد یا ونداد (پسر ونداد) بود که به توصیه ابراهیم امام، یکی از بزرگان بنی عباس، به عبدالرحمن تغییر نام داد و با حکم وی رهسپار خراسان شد تا رهبری جنبش ضد اموی در این منطقه را بر عهده بگیرد. وی پس از پیروزی بر حاکم خراسان و تسخیر مرو، سپاهی را روانه عراق نمود و توانست در سال ۱۳۲ هجری قمری، مروان، آخرین خلیفه اموی را شکست دهد. با بر تخت نشستن ابوالعباس عبدالله سفاح به عنوان اولین خلیفه عباسی، امارت خراسان به ابومسلم سپرده شد. اما قدرت و نفوذ وی برای خلیفه و اطرافیان او نگران‌کننده بود. سرانجام، ابومسلم در سال ۱۳۳ ه.خ (۱۳۷ ه.ق)، به نحو توطئه‌آمیزی به دستور منصور، دومین خلیفه عباسی به قتل رسید.

[2] **<u>به آفرید</u>** : قیام به‌آفرید (۱۲۹ـ۱۳۱ق/۷۴۶ـ۷۴۹م) یکی از نخستین جنبش‌های ایرانیان در دوره‌ی گذار از امویان به عباسیان است که با هدف احیای آیین زرتشت در خراسان (نواحی زوزن، خواف و میان نیشابور و هرات) شکل گرفت. این جنبش تحت‌تأثیر شرایط زمانی (آشوب سیاسی پس از سقوط امویان، قیام ابومسلم و فشار بر زرتشتیان) و ویژگی‌های مکانی (خراسان در جایگاه کانون مقاومت ایرانی و محل تلاقی فرهنگ زرتشتی و اسلام نوظهور) پدید آمد. به‌آفرید، با تلفیق عناصر زرتشتی و آموزه‌های اسلامی، آیینی اصلاحی برای حفظ هویت ایرانی و مقاومت در برابر سلطه‌ی اعراب ارائه داد

[3] **<u>سنباد زرتشتی</u>** که اعراب او را با نام سنباد مجوسی می‌شناسند (مقتول به سال ۱۳۸ ه. ۱۳۹ ق. – ۷۵۵ یا ۷۵۶ میلادی) پس از قتل ابومسلم در ری و نیشابور به خونخواهی وی علیه خلیفه عباسی منصور قیام کرد.

[4] **<u>اِسْحاقِ تُرْک از داعیان ابومسلم خراسانی</u>** در نیمه اول سده ۲ق (۱۳۷ ه / ۷۵۴ م). او مبلغی بود که ابومسلم خراسانی، فرمان‌دار خراسان و شخصیتی برجسته در جنبش سیاه‌جامگان، وی را به نزد مردمان ترک فرارود گسیل داشته بود. وی گرایش‌هایی زرتشتی یا خرم‌دینی داشت و پس از آن که خلیفه منصور عباسی ابومسلم را به قتل رساند، وی اعلام داشت که ابومسلم رسول و فرستادهٔ زرتشت بوده، و در کوه‌های ری زنده باقی‌مانده است و از آن جا بازخواهد گشت. بدین‌سان وی فرمان‌برداری و وفاداری گروه‌های وفادار به ابومسلم را دست‌آورد و جنبش اسحاقیان را علیه عباسیان آغاز کرد.

نه عرب‌ها به ایرانیانِ مطلق تبدیل شدند و نه ایرانیان در عرب‌ها حل گشتند. بلکه یک «ساختارِ جدیدِ تمدنی» شکل گرفت که در آن عناصرِ پیشین، بازتفسیر و بازآرایی شدند. دولتِ عباسی، حاصلِ ترکیبِ دیوان‌سالاریِ ساسانی، فقهِ اسلامی، نظامِ قبیله‌ایِ عربی و زیرساخت‌هایِ اقتصادیِ منطقه‌ای بود. نقدِ عزام به ما می‌آموزد که برای فهمِ این تاریخ، باید از تقلیل‌گراییِ نژادی یا صرفاً دینی پرهیز کرد و به جای آن، به کارکردِ نهادها، مسیرِ تغییراتِ زبانی، و پویایی‌هایِ اقتصادیِ جوامعِ محلی نگریست. این همان رویکردی است که می‌تواند تاریخِ ایرانِ پس از فتح را از یک «روایتِ سوگ‌وارانه یا فاتحانه» به یک «تحلیلِ تاریخیِ منسجم» ارتقا دهد. [۶۰]

مغالطه‌های اصلی در روایت عبدالوهاب عزام از مناسبات عرب و فارس را باید در پیوند میانِ صورت‌بندیِ مسئله و شیوهٔ استدلال تاریخی او جست‌وجو کرد. مسئلهٔ بنیادین آن است که عزام، برای توضیح پیامدهای فتحِ ایران، از مفهوم کلی و فراگیرِ «اختلاط عرب و فارس» بهره می‌گیرد؛ مفهومی که در ظاهر می‌تواند به تماسِ جمعیتی، هم‌زیستیِ اجتماعی، دادوستد فرهنگی و پیوندهای زبانی اشاره داشته باشد، اما در عمل تفاوتِ میان فرایندهای متکثر و گاه متعارض تاریخی را محو می‌کند. فتح نظامی، استقرار مالیاتی، تداوم یا دگرگونی دیوان‌سالاری، گروش دینی، مهاجرت، ازدواج، جابه‌جاییِ اجباری یا اختیاریِ جمعیت‌ها، رقابت میان نخبگان محلی و عرب، و مقاومت‌های سیاسی و مذهبی، همگی در ذیل عنوانی واحد قرار می‌گیرند؛ بی‌آن‌که نسبت دقیقشان با یکدیگر روشن شود. از همین‌رو، «اختلاط» در روایت عزام بیشتر یک نام‌گذاریِ کلی است تا مفهومی تحلیلی که بتواند سازوکارهای واقعیِ تغییر را توضیح دهد.نخستین لغزش استدلالی عزام، کلی‌سازی شتاب‌زده است. او از نمونه‌هایی چون پیوستن برخی گروه‌های ایرانی به مسلمانان، همکاری دهقانان یا دبیران با ساختار تازهٔ خلافت، اسلام‌آوردن شماری از مردم، و استمرارِ فارسی در حوزه‌های اداری، تصویری نسبتاً فراگیر از دگرگونیِ ایران به دست می‌دهد. اما این استنتاج، تفاوت‌های عمیق میان نواحی، گروه‌های اجتماعی و دوره‌های زمانی را نادیده می‌گیرد. تجربهٔ خراسان، که در

آن شبکه‌های محلی، دهقانان، موالی و قبایل عرب در شکل‌گیری سیاست اموی و سپس دعوت عباسی نقش مؤثر داشتند، با تجربهٔ فارس یا جبال یکسان نبود. طبرستان و دیلم نیز به دلیل شرایط جغرافیایی، ساخت‌های محلی قدرت و استمرار خاندان‌های بومی، مسیر متفاوتی از شهرهای عراق یا نواحی مرکزی ایران پیمودند. بنابراین، نمی‌توان از مشاهدهٔ چند موردِ همکاری، مهاجرت یا تغییرِ دینی، به این نتیجه رسید که سراسر ایران وارد روندی یکسان از «اختلاط» و ادغام شده است.

دومین اشکال، تقلیل‌گرایی در تبیین اسلام‌آوردن و تحول اجتماعیِ ایرانیان است. عزام در توضیح گرایش ایرانیان به اسلام، بر عواملی مانند رهایی از فشار دینیِ پیشین، سبک‌تر شدن بار مالی و دست‌یابی به منزلت اجتماعی تأکید می‌کند. این عوامل، بی‌تردید، در بسیاری از موقعیت‌ها مؤثر بوده‌اند؛ اما اگر به علت‌های فراگیر و کافی تبدیل شوند، پیچیدگیِ تحول دینی را از میان می‌برند. اسلام‌آوردن در ایران نه در یک زمان رخ داد، نه در همهٔ مناطق با یک شدت و انگیزه پیش رفت، و نه لزوماً به معنای گسستِ کامل از سنت‌های پیشین بود. در برخی موارد، پیوستن به اسلام می‌توانست راهی برای ورود به سپاه، برخورداری از حمایتِ یک قبیله، کاهش تبعیض، یا دست‌یابی به فرصت‌های اداری و اقتصادی باشد. در برخی موقعیت‌ها نیز پیوندهای خانوادگی، روابطِ استاد و شاگردی، حضور در بازارها و شهرهای جدید، یا جذب در شبکه‌های دینیِ نوپا نقش مهم داشت. از سوی دیگر، استمرارِ زرتشتی‌گری و باقی‌ماندنِ آتشکده‌ها و جماعت‌های زرتشتی در بخش‌هایی از ایران نشان می‌دهد که تغییر دینی نه فوری بود و نه فراگیر.سومین مغالطه، دوگانه‌سازیِ نادرست میانِ «عرب» و «فارس» است. در روایت عزام، این دو عنوان گاه چنان به‌کار می‌روند که گویی دو واحدِ اجتماعیِ کاملاً همگن، مستقل و روبه‌روی هم بوده‌اند. حال آن‌که واقعیتِ تاریخی بسیار پیچیده‌تر بود. عرب‌های حیره از پیش در شبکهٔ سیاسی و نظامیِ ساسانی حضور داشتند؛ قبایل عربِ مرزی تجربه‌های گوناگون و

وفاداری‌های متغیر داشتند؛ و بسیاری از ایرانیان نیز بر حسب موقعیت خود با فاتحان وارد همکاری، رقابت یا مقاومت می‌شدند. همچنین، عنوانِ «فارس» همهٔ جمعیت‌های فلات ایران را در بر نمی‌گرفت و تفاوت‌های زبانی، مذهبی، جغرافیایی و طبقاتیِ گسترده‌ای میان دیلمیان، خراسانیان، سغدیان، مردم فارس، اهالی جبال و دیگر گروه‌ها وجود داشت. موالی نیز نه صرفاً «ایرانیان مسلمان»، بلکه گروهی با موقعیت حقوقی و اجتماعیِ خاص در نسبت با قبایل عرب بودند. بنابراین، تحلیل تاریخی باید به‌جای دوگانهٔ ثابتِ عرب و فارس، به شبکه‌های متقاطعِ وابستگی، منزلت، قدرت و منافع توجه کند.چهارمین اشکال، خطی‌سازیِ روند تاریخ است. در این چارچوب، فتحِ نظامی ظاهراً به اختلاط اجتماعی و سپس به دگرگونیِ فرهنگی و سیاسیِ نسبتاً کامل می‌انجامد. اما فتح ایران، برخلاف این تصویر، فرایندی طولانی، نابرابر و وابسته به شرایط هر منطقه بود. قادسیه و نهاوند، هرچند در تاریخ‌نگاریِ اسلامی و ایرانی اهمیتی نمادین و نظامی داشتند، پایانِ بی‌درنگِ مقاومت ایرانیان و استقرار کامل خلافت در تمام سرزمین‌های ایرانی نبودند. پس از این نبردها، تعقیب یزدگرد، فتح مناطق شرقی، پیمان با فرمانروایان محلی، ادارهٔ شهرها، تأمین مالیات، و مواجهه با مقاومت‌های گوناگون، دهه‌ها ادامه یافت. برخی نواحی با سازش وارد نظم جدید شدند، برخی مناطق با مقاومت از استقلال نسبی خود دفاع کردند، و بعضی حوزه‌ها تنها با پذیرش خراج یا پیمان‌های سیاسی به خلافت پیوند خوردند. ازاین‌رو، باید میانِ پیروزی در میدان جنگ و استقرار پایدارِ نظم سیاسی و اجتماعی تفاوت گذاشت.پنجمین لغزش، هم‌ارز[1] گرفتنِ تماس با ادغام است. عزام هرجا از مهاجرت عرب‌ها به سرزمین‌های ایرانی، انتقال ایرانیان به عراق، حضور موالی در سپاه، یا مشارکت دبیران در دیوان سخن می‌گوید، آن را نشانه‌ای از اختلاط و نزدیکیِ دو جامعه تلقی می‌کند. اما تماس میان گروه‌ها الزاماً به هم‌جوشیِ فرهنگی یا برابریِ اجتماعی نمی‌انجامد. تماس می‌تواند در چارچوب سلطهٔ سیاسی، تبعیض حقوقی، بهره‌برداری مالی، رقابت بر سر

[1] مکافی: مشابه، متعادل، مقابل، برابر، هم معنی، معادل، هم ارز، همچند، قابل تعویض:به نقل از فرهنگ معین

مناصب و حتی خشونت شکل گیرد. حضور ایرانیان در ساختار خلافت ممکن بود به معنای مشارکت باشد، اما ممکن بود صورتِ وابستگی، ناچاری، یا کوشش برای حفظ موقعیت در نظم جدید نیز داشته باشد. همین‌گونه، هم‌زیستیِ مسلمانان و زرتشتیان را نباید به‌سادگی شاهدی بر تساهلِ مطلق دانست؛ زیرا این هم‌زیستی درونِ قواعد حقوقی و مالیِ معینی، از جمله جزیه، خراج و تمایزهای منزلتی، تحقق می‌یافت. پس باید میانِ تماس، هم‌زیستی، سازش، جذب، ادغام و برابری تمایز گذاشت.ششمین ضعفِ روایت عزام، تعمیم تجربهٔ نخبگان به کل جامعه است. استمرارِ دبیران ایرانی در دیوان‌ها، حضور خاندان‌های محلی در ادارهٔ نواحی، یا مشارکت موالی در جنبش‌های سیاسی، داده‌هایی مهم‌اند؛ اما نمی‌توان آن‌ها را نمایندهٔ تجربهٔ تمام جامعهٔ ایران دانست. روستاییان، پیشه‌وران، بازرگانان، سپاهیان، اسیران، پیروان ادیان گوناگون و ساکنان مناطق مرزی، هر یک با نظم تازه به‌گونه‌ای متفاوت مواجه می‌شدند. برای گروهی، فتح ممکن بود به تغییرِ مالیات و مالکیت زمین بینجامد؛ برای گروهی دیگر، به گسترش راه‌های تجاری یا جابه‌جایی به شهرهای پادگانی؛ و برای گروهی دیگر، به فشارهای حقوقی یا محدودیت در دسترسی به قدرت. در نتیجه، تاریخ اجتماعیِ پس از فتح را نمی‌توان فقط از منظر دیوان، سپاه یا نخبگانِ سیاسی نوشت.هفتمین نکته، کم‌رنگ شدنِ تداوم نهادیِ ایران در تصویر عزام است. سقوط ساسانیان به معنای نابودی فوریِ همهٔ سازوکارهای اداری، مالی و محلی نبود. فاتحان برای گرداندنِ سرزمینی پهناور، متکی بر شناختِ زمین، ثبت مالیات، زبان دیوانی، تجربهٔ دبیران و همکاریِ نخبگان بومی بودند. استمرار فارسی در دیوان‌های مالی و بقای نقش دهقانان نشان می‌دهد که خلافت در مراحل نخست، نه بر ویرانهٔ کاملِ نظم پیشین، بلکه تا حد زیادی بر پایهٔ بازآراییِ آن عمل می‌کرد. حتی عربی‌شدنِ تدریجیِ دیوان‌ها نیز باید بخشی از فرایند تمرکز اداری و تثبیت قدرت خلافت دانسته شود، نه صرفاً نشانهٔ غلبهٔ فرهنگیِ بی‌چون‌وچرای عربی بر فارسی. در این فرایند، ایرانیان فقط پذیرندگانِ منفعلِ نظم جدید نبودند؛ آنان در انتقال فنون دیوانی، تنظیم مالیات، ادارهٔ شهرها

و سپس شکل‌گیریِ فرهنگ سیاسی و ادبیِ عباسی نقش فعال داشتند.بر این اساس، راهِ استدلالِ دقیق‌تر آن است که نخست میانِ سطح‌های مختلف تحول تمایز نهاده شود: فتح نظامی، سیاست مالی، سازمان دیوانی، گروش دینی، مهاجرت، زبان، خانواده، بازار و جنبش سیاسی، هر یک باید موضوع تحلیلیِ جداگانه باشند. سپس باید این فرایندها در مقیاس منطقه‌ای مطالعه شوند؛ زیرا قادسیه[۱] و نهاوند[۲]، خراسان و طبرستان[۳]، فارس و عراق، و دیلم[٤] و شهرهای پادگانی، یک تاریخ واحد و هم‌زمان نداشتند. در گام بعد،

[۱] **نبرد قادسیه (عربی: مَعرکة القادِسیة)** نبردی است که در شوال سال ۱۵ هجری قمری برابر با نوامبر ۶۳۶ میلادی میان سپاه خلیفهٔ دوم عمر بن خطاب به فرماندهی سعد بن ابی وقاص و سپاه ایران ساسانی به فرماندهی رستم فرخزاد در ناحیهٔ قادسیه رخ داد و لشکر مسلمانان پس از چهار روز نبرد سخت و شدید توانستند در مقابل سپاه ساسانی پیروز شوند. در این نبرد درفش کاویانی، و غنائم بسیار دیگری به دست مسلمانان افتاد.

[۲] **نبرد نهاوند**، در روز پنجم ربیع‌الاول سال ۲۱ هجری، برابر با ۲۵ بهمن ۲۰ خورشیدی و ۱۴ فوریه سال ۶۴۲ میلادی بین سپاه ایران و اعراب مسلمان در حمله اعراب به ایران در نهاوند که در منطقه‌ای کوهستانی واقع شده، اتفاق افتاد. جنگ نهاوند که اعراب آن را فتح الفتوح نامیدند یکی از مهم‌ترین جنگ‌هایی است که میانِ اعراب و ایرانیان روی داده است. ابن اثیر در خصوص علت این نام‌گذاری می‌نویسد: اعراب، فتح نهاوند را «فتح‌الفتوح» نامیدند، زیرا بعد از آن ایرانیان نتوانستند اوضاع را ساماندهی منظم بنمایند و قوای ملی مقابله با اعراب را تشکیل دهند، و پس از این جنگ بود که اعراب سراسر کشور ایران را تصرف کردند و به جز مقاومت‌های محلی و منطقه‌ای، ایستادگی سراسری و تحت فرماندهی یک قدرت مشخص و واحد صورت نگرفت و بدین ترتیب شاهنشاهی ساسانی بعد از سده‌ها حکومت بر ایران و بخش‌هایی از خاورمیانه و آسیا سقوط کرد.

[۳] **تَبَرستان، طبرستان و تَپورستان** (مازندرانی: تَوِرِسّون، تِپورِسّون) به بخشی از سرزمین‌های میان کوه‌های البرز و دریای مازندران گفته می‌شده‌است. نام «طبرستان» معرَّب واژهٔ «تپورستان» بوده و به نام قوم تپوری (به یونانی: Τάπυροι ت.ت. 'تَپیری')، یکی از قبایل ایرانی‌تبار دوران باستان، بازمی‌گردد که در جنوب دریای مازندران سکونت داشتند و پس از اسلام تبری نام گرفتند. برای ریشهٔ نام تبرستان، به‌جز قوم تپوری، گمان‌های دیگری نیز زده می‌شود و در زبان‌های گوناگون واژگانی مشابه وجود دارد. پس از سقوط ساسانیان و تصرفات اعراب در پهنه ایرانشهر، فتوحات اعراب تا جایی که مربوط به سرزمین‌های هموار ایران بود، به آسانی پیش رفت. هنگامی که اعراب عزم آن کردند که مردم حاشیه جنوبی دریای مازندران را تحتِ سلطه درآورند، البته رشته کوه‌های البرز مانع سختی در برابر مهاجمان بود، لکن اعراب پس از راهیابی نیز دانستند که ایستادگی مردم سامان شمالی ایران در برابر مهاجمان، مانعی سخت‌تر از رشته کوه‌های البرز می‌باشد که به دفعات با لشکر عرب درآویخته و آن را پس زده بودند و اگر هم عرب به پشتیبانی دستگاه خلافت و گسیل پیاپی لشکریان فراوان پیروزی‌هایی می‌یافت، بیگمان بدونِ بر جای گذاشتن خسارات و کشته‌های فراوان برای خلفا نبوده که آن هم به آسانی نتوانست سلطه خود بر جبال البرز را مسلم بداند؛ لذا دسترسی مهاجمان به استان‌های کرانه خزر به آسانی و تنها از راه شرق بوده و از اینرو نخستین حملات عربان از گرگان روی نمود و تاخت و تازهای نخستین عربان در زمان خلافت راشدین منجر به وصول خراج گشت و فرمانبرداری کامل حاصل نشد. در واقع چندین بار در زمان خلافت عثمان، سپاه اسلام در گذرهای راه طبرستان تباه گشت!

[٤] **دیلمستان یا دیلم** نام سرزمینی در کوه‌های البرز و در راستای ساحل دریای مازندران در شمال قزوین، بین گیلان در غرب و تبرستان (مازندران) در شرق بود.این سرزمین در دوران پیش از اسلام با نام دلوم شناخته می‌شد و ازشمال با سرزمین گلان و از شرق با سرزمین تپورستان همسایه بود.این سرزمین در دوره‌های اسلامی تمام پهنه‌های گیلان را در بر می‌گرفت که در سده‌های پس از اسلام تا سده‌های هفتم هجری، در نهایت با افول قدرت دیلمیان، و چیره شدن خلفا به تدریج به کنترل گروه‌های مردمی گِلاها و تال ها افتاد.

باید سازوکارهای عملیِ تغییر بررسی شود: جزیه و خراج چگونه عمل می‌کردند؟ پیوندِ ولاء چه جایگاهی برای موالی پدید می‌آورد؟ دیوان و سپاه چگونه جمعیت‌های محلی را در نظم جدید وارد می‌کردند؟ بازار، مهاجرت، ازدواج و آموزش چه نقشی در انتقال زبان و دین داشتند؟ تنها با پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان از توصیف مبهمِ «اختلاط» فراتر رفت. نتیجهٔ این تحلیل آن است که ایرانِ پس از فتح نه صحنهٔ حل‌شدنِ یک‌بارهٔ ایرانیان در جامعهٔ عربی بود و نه عرصهٔ بقای دست‌نخوردهٔ نظم ساسانی؛ بلکه میدانِ ادغامِ نابرابر، هم‌زیستیِ طولانی، مقاومتِ پیوسته و بازسازیِ تدریجیِ نظم اجتماعی و فرهنگی بود.

گفتار پنجم: ایرانیان در دولت و جامعهٔ اسلامی

برای فهمِ جایگاهِ ایرانیان در دولت و جامعهٔ اسلامی، باید از روایت‌های ساده‌ساز که تاریخِ این دوره را به تقابلِ مستقیم و یک‌دستِ «عرب» و «فارس» فرو می‌کاهند، فاصله گرفت. جامعهٔ ایرانی در سده‌های نخستِ اسلامی نه یک کلِّ همگن بود و نه واکنشِ آن به نظمِ جدید را می‌توان در قالبِ یک الگوی واحد توضیح داد. آنچه در این دوره روی می‌دهد، ورودِ ایران به نظمی تازه است که در آن، ساختارهای قدرت، شبکه‌های منزلتی، مناسباتِ مالیاتی، زبانِ دیوانی، و پیوندهای محلی، هم‌زمان در حالِ بازآرایی‌اند. از این رو، تحلیلِ نقشِ ایرانیان در جامعهٔ اسلامی تنها زمانی دقیق خواهد بود که به‌جای تکیه بر دوگانه‌های قومی، بر تمایزِ میانِ سطوحِ گوناگونِ کنش، از جمله سطحِ حقوقی، اداری، سیاسی، دینی و فرهنگی، تأکید شود [۶۱].

عبدالوهاب عزام در آغازِ بحثِ خود، اسلام را عاملِ اختلاطِ گستردهٔ عرب و فارس معرفی می‌کند و می‌نویسد: «وأما الفرس أنفسهم فقد خلطهم الإسلام بالعرب أی خلط، فالقبائل العربية انتشرت فی الأرجاء الفارسية، والفرس انتقلوا إلی البلاد العربية أسری أو مهاجرين طلباً للرزق أو العلم أو المناصب»[۶۲]. این تعبیر، هرچند به‌درستی بر گسترشِ تماس‌های انسانی

[1] اما خودِ ایرانیان را اسلام به‌گونه‌ای گسترده با عرب‌ها درآمیخت؛ قبایل عرب در نواحی ایرانی پراکنده شدند، و ایرانیان نیز ـ چه به‌صورت اسیر و چه به‌عنوان مهاجر ـ برای طلب روزی، دانش یا مناصب، به سرزمین‌های عربی کوچ کردند.

و جابه‌جاییِ جمعیت‌ها اشاره دارد، از حیثِ تحلیلی همچنان کلی و فشرده است؛ زیرا توضیح نمی‌دهد که این «اختلاط» دقیقاً در کدام سطوح، با چه شدت و در چه مناطق و طبقاتِ اجتماعی رخ داده است. اسیر، مهاجرِ جویایِ رزق، دانش‌جو، دبیرِ دیوانی و اشراف‌زادهٔ دهقانی، همگی در این عبارت ذیلِ یک عنوانِ کلی جمع شده‌اند، حال آنکه هر یک از این گروه‌ها در نسبت با قدرتِ خلافت، منطقِ کنش و افقِ متفاوتی داشتند. از این جهت، «اختلاط» را باید نه به‌عنوانِ یک فرایندِ همگون‌ساز، بلکه به‌عنوانِ شبکه‌ای ناهمسان از تماس‌ها، جابه‌جایی‌ها و بازتعریفِ منزلت‌های اجتماعی فهم کرد [۶۳].در این میان، مفهومِ «موالی» یکی از کانونی‌ترین مفاهیم برای فهمِ موقعیتِ ایرانیان در نظمِ اسلامی است. موالی نه یک گروهِ قومیِ همگن، بلکه موقعیتی حقوقی و اجتماعی بودند که در بسترِ جامعهٔ اسلامی برای غیرعرب‌ها، از جمله بسیاری از ایرانیان، تعریف می‌شد. عزام با اشاره به مشارکتِ آنان در قیام‌ها می‌نویسد: «فاستعان بهم الثائرون على الأمويين، فكانوا عوناً للمختار بن أبی عبيد ولعبد الرحمن بن الأشعث»[1]، و سپس دربارهٔ مختار تصریح می‌کند: «وكان جيش المختار من الموالى إلا قليلاً»[2] [۶۴]. او همچنین اعتراضِ اعراب به مختار را نقل می‌کند که چرا از موالی یاری گرفت و آنان را در غنائم شریک ساخت: «وقد عتب العرب عليه إذ استعان بالعتقاء من الموالى ثم إعطائهم حظهم فى الغنائم» [۶۵]. این گزارش، اگرچه در ظاهر صرفاً به ترکیبِ سپاهِ مختار مربوط است، در باطن پرده از یک مسئلهٔ بنیادی‌تر برمی‌دارد: نزاع بر سرِ منزلت، مشارکت و توزیعِ منابع در جامعهٔ اسلامی. اعتراض به حضورِ موالی فقط اعتراض به حضورِ نظامیِ آنان نبود، بلکه نشانهٔ مقاومت در برابرِ گسترشِ حقوقِ اجتماعی و اقتصادیِ گروه‌هایی بود که در نظمِ اموی هنوز در مرتبه‌ای فروتر از عرب‌ها قرار می‌گرفتند [۶۶].از این منظر، مشارکتِ موالی در قیام‌ها را نباید به‌سرعت به «عصبیتِ قومیِ ایرانی»

---

[1] بدین‌سان، مخالفان و شورشیانِ ضد اموی از آنان کمک گرفتند؛ چنان‌که آنان در کنار مختار بن ابی‌عبید و عبدالرحمن بن اشعث قرار گرفتند و یاری‌رسان آنان بودند.

[2] سپاه مختار، جز شمار اندکی، عمدتاً از موالی بود؛ [یعنی از مسلمانان غیرعرب، به‌ویژه ایرانیانی که در ساختار اجتماعی عربی آن روزگار ذیل عنوان «موالی» شناخته می‌شدند.]

فروکاست. آنچه در این‌گونه رخدادها اهمیت دارد، این است که موالی در ساختارِ رسمیِ خلافت، از برابریِ کامل با اعراب برخوردار نبودند و همین امر، آنان را به یکی از پایگاه‌های بالقوهٔ اعتراض تبدیل می‌کرد. بنابراین، حضورِ ایرانیان در جنبش‌هایی مانند قیامِ مختار یا ابن‌اشعث[1] بیش از آنکه نشانهٔ بیداریِ یک خودآگاهیِ ملیِ یک‌پارچه باشد، نشان‌دهندهٔ جست‌وجویِ گروه‌های فرودست‌تر برای کسبِ سهمی عادلانه‌تر از قدرت، غنیمت، منزلت و امنیتِ اجتماعی است [۶۷]. از این‌رو، تحلیلِ این مشارکت باید از سطحِ نامِ قومی فراتر رود و مناسباتِ واقعیِ قدرت را در میدانِ عمل نشان دهد.

عزام در توصیفِ وضعِ ایرانیان در دولتِ اموی، دولتِ مزبور را اساساً دولتی عربی می‌خواند و می‌نویسد: «كانت دولة الأمويين عربية وقليل من غير العرب من سَمْوا فيها إلى الدرجات العالية»[2]، و در ادامه، نارضایتیِ ایرانیان را به احساسِ برتری‌جوییِ عرب‌ها پیوند می‌زند: «وكأن العرب ... يرون أنفسهم أجدر بالرياسة وأولى بالشرف. فسخط الفرس من أجل ذلك عليهم»[3] [۶۸]. این داوری در اصل، به تبعیضِ ساختاریِ موجود در نظمِ اموی اشاره دارد و از این جهت ارزشمند است؛ اما از آنجا که جامعهٔ ایرانی را در مقامِ یک واکنشِ جمعی و کم‌وبیش یک‌دست تصویر می‌کند، از توضیحِ تفاوت‌های درونیِ آن بازمی‌ماند. ایرانیانِ ساکنِ شهرهای بزرگ، دهقانانِ صاحبِ زمین، دبیرانِ دیوانی، تازه‌مسلمانانِ موالی، و پیروانِ جنبش‌های دینیِ محلی، همه در این تصویرِ کلی در هم ادغام می‌شوند. در حالی‌که میزانِ بهره‌مندی یا محرومیتِ هر یک از این گروه‌ها از نظمِ اموی یکسان نبود و همین تفاوت‌ها در نوعِ رابطهٔ آنان با خلافت اثر می‌گذاشت [۶۹].

---

[1] محمد بن اشْعث بن قیس کندی (کشته شده در سال ۶۷ق)، فرزند اشعث بن قیس و از بزرگان کنده بود. وی مدتی والی طبرستان بود. در واقعه کربلا، از یاران عبیدالله بن زیاد بود و فرماندهی نیروهای اموی را در دستگیری مسلم بن عقیل بر عهده داشت. در نبرد کربلا نیز شرکت داشت. پس از قیام مختار از کوفه گریخت و به بصره نزد مصعب بن زبیر رفت. در نهایت در جنگ میان مصعب و مختار ثقفی کشته شد.

[2] دولت اموی، دولتی عربی بود و از میان غیرعربان، تنها شمار اندکی توانستند در آن به مراتب عالی دست یابند.

[3] گویی عربان خود را برای فرمانروایی سزاوارتر و به شرافت اولی‌تر می‌دیدند؛ و همین امر موجب ناخشنودی و خشم ایرانیان نسبت به آنان شد.

افزون بر این، خودِ عزام توضیح می‌دهد که ایرانیان در آن مرحله هنوز «از بهتِ فتح اسلامی بیرون نیامده بودند» و هنوز در اسلام و زبان و آمیزش با عرب به آن اندازه استوار نشده بودند که بتوانند با آنان رقابت کنند: «ولکن الفرس لم یکونوا قد أفاقوا من دهشة الفتح الإسلامی ولم یکونوا قد تمکنوا فی الإسلام واللغة وامتزجوا بالعرب امتزاجاً یمکنهم من منافسة العرب»[1] [۷۰]. این عبارت، هرچند می‌کوشد دلیلِ تأخیرِ ورودِ گستردهٔ ایرانیان به رقابتِ سیاسی را توضیح دهد، اما باز هم تصویری بیش از حد کلان و یک‌دست از «فرس» به دست می‌دهد؛ گویی همهٔ مناطق و لایه‌های اجتماعیِ ایران در یک زمان و با یک آهنگ از شوکِ فتح عبور کرده‌اند. حال آنکه تجربهٔ خراسان، فارس، عراقِ عجم، آذربایجان و نواحیِ جبال، از حیثِ پیوند با خلافت و شدتِ بازسازیِ نهادها، یکسان نبود [۷۱].

در این بستر، دعوتِ عباسی نقطهٔ عطفی در تغییرِ جایگاهِ ایرانیان به شمار می‌آید. عزام می‌نویسد: «جاءت الدعوة العباسیة وقد تهیأت الأسباب لیأخذ الفرس مکانهم فی الأمة الإسلامیة، فکانوا أخلص دعاة هذه الدولة وإلیهم یرجع الفضل فی إقامتها»[2] [۷۲]. در اینجا، او به‌درستی بر نقشِ مهمِ ایرانیان، به‌ویژه در خراسان، در پیروزیِ عباسیان انگشت می‌نهد، اما باز هم با یک تعبیرِ کلی روبه‌رو هستیم که سهمِ نیروهای مختلف را به‌روشنی از یکدیگر جدا نمی‌کند. دعوتِ عباسی نه صرفاً جنبشی ایرانی بود و نه فقط یک نهضتِ مذهبی؛ بلکه ائتلافی چندلایه بود که در آن نارضایتیِ موالی، رقابت‌های قبیله‌ایِ عرب‌های خراسان، شبکه‌های دعوتِ هاشمی، و منافعِ نخبگانِ محلی با یکدیگر تلاقی کردند [۷۳]. همین‌جا است که تعبیرِ عزام مبنی بر اینکه «کانت الدعوة العباسیة خلیطاً من الدین والعصبیة والفارسیة»[3] [۷۴]، هم‌زمان هم مفید و هم مسئله‌دار می‌شود: مفید است، زیرا به

[1] اما ایرانیان هنوز از شگفتی و بهتِ ناشی از فتح اسلامی بیرون نیامده بودند؛ نه در اسلام و زبان به‌قدر کافی جایگیر شده بودند و نه آن‌چنان با عربان آمیخته بودند که بتوانند با آنان به رقابت برخیزند.

[2] دعوت عباسی هنگامی پدید آمد که زمینه‌ها برای آن فراهم شده بود که ایرانیان جایگاه خود را در امت اسلامی بازیابند؛ ازاین‌رو، آنان وفادارترین مبلغان و پشتیبانان این دولت شدند و برپایی آن بیش از همه مرهون ایشان بود.

[3] دعوت عباسی آمیزه‌ای از دین، عصبیت و ایرانی‌گری بود.

چندعاملی‌بودنِ جنبش اشاره دارد؛ مسئله‌دار است، زیرا این چندعاملی‌بودن را در سطحِ نام‌گذاری رها می‌کند و آن را به تحلیلی دقیق از سازوکارهایِ ائتلاف، منافعِ طبقاتی و رقابت‌های محلی تبدیل نمی‌کند [۷۵].
شخصیتِ ابومسلم خراسانی نیز در همین چارچوب باید فهم شود. عزام او را «فارسیاً ومسلمًا غیوراً مخلصاً»[۱] می‌خواند و می‌گوید: «وقد أسلم من أجله کثیر من دهاقین الفرس»[۲] [۷۶]. اهمیتِ این گزارش در آن است که دهقانان، به‌مثابه لایه‌ای از نخبگانِ محلیِ ایران، در روندِ استقرارِ نظمِ عباسی صرفاً مخاطبِ منفعل نبودند، بلکه در صورت‌بندیِ آن نقش داشتند. اسلام‌آوردنِ بخشی از دهقانان، فقط یک تحولِ اعتقادیِ فردی نبود؛ بلکه برای بسیاری از آنان راهی برای پیوند خوردن با قدرتِ نو، حفظِ پایگاهِ اقتصادی، و بازتعریفِ مشروعیتِ اجتماعی در جهانِ تازهٔ اسلامی به شمار می‌رفت [۷۷]. از این‌رو، باید میانِ اسلام‌پذیریِ نخبگان و ازمیان‌رفتنِ کاملِ منطق‌های پیشینِ قدرت تمایز گذاشت. آنان نه لزوماً از گذشتهٔ خویش گسستند و نه بیرون از نظمِ جدید باقی ماندند؛ بلکه کوشیدند سرمایهٔ محلیِ خود را به زبانِ مشروعیتِ اسلامی ترجمه کنند [۷۸].
نمونهٔ به‌آفرید این نکته را روشن‌تر می‌کند. عزام می‌نویسد که او «انتهز الفرصة لوضع دین قریب من الزردشتیة فأعجله أبو مسلم وقتله»[۳] [۷۹]. این عبارت، به‌رغمِ اختصارش، نشان می‌دهد که فضای گذارِ پس از فتوحات، فضایی کاملاً تثبیت‌شده و بی‌رقیب نبود؛ بلکه میدانِ رقابتِ تفسیرها، دعاویِ دینی و بازآراییِ هویت‌ها بود. با این حال، عزام دربارهٔ مضمونِ دقیقِ دعوتِ به‌آفرید، خاستگاهِ اجتماعیِ پیروانِ او، و نسبتِ جنبشِ وی با نارضایتی‌های محلی توضیحی نمی‌دهد. از این جهت، روایتِ او در سطحِ برچسب‌گذاری باقی می‌ماند و برای تحلیلِ تاریخی کافی نیست [۸۰]. به‌آفرید را نمی‌توان فقط با فرمولِ «احیای زردشتی‌گری» توضیح داد؛ زیرا چنین جنبش‌هایی معمولاً

---

[۱] ایرانیِ مسلمانی بود، غیرتمند و مخلص.
[۲] و بسیاری از دهقانانِ ایرانی به‌واسطهٔ او مسلمان شدند.
[۳] وی فرصت را مغتنم شمرد تا آیینی نزدیک به زردشتی‌گری وضع کند، اما ابومسلم پیش‌دستی کرد و او را به قتل رساند.

در محلِ تلاقیِ بحرانِ اقتدارِ مرکزی، رقابتِ نخبگانِ محلی و جست‌وجویِ اشکالِ تازهٔ مشروعیت دینی پدید می‌آیند [۸۱].
همین مسئله دربارهٔ سنباد نیز صدق می‌کند. عزام می‌نویسد ایرانیان به ابومسلم سخت دلبسته بودند و پس از مرگِ او، برخی مرگش را انکار کردند و گفتند پنهان شده است؛ سپس می‌افزاید که سنباد با شعارِ انتقام، گروهی بزرگ پیرامونِ خود گرد آورد [۸۲]. در اینجا نیز آنچه اهمیت دارد، صرفِ افسانه‌پردازی دربارهٔ ابومسلم نیست، بلکه کارکردِ سیاسیِ این حافظهٔ کاریزماتیک است. سنباد و جنبش‌های همانندِ آن، تنها از یک احساسِ قومی برنمی‌خاستند؛ بلکه از خلأیی در اعتمادِ سیاسی و از نیاز به بازتعریفِ عدالت و وفاداری در مناطقِ شرقیِ خلافت نیرو می‌گرفتند [۸۳]. هرگاه یک چهرهٔ مقتدر و میانجی، چون ابومسلم، از میان می‌رفت، شبکه‌های وابسته به او نیز در برابرِ مرکز احساسِ بی‌پناهی می‌کردند و این بی‌پناهی می‌توانست در قالبِ اسطوره، انتقام، یا جنبشِ دینی-سیاسی بازنمایی شود [۸۴].
عزام پس از آن، از مجموعه‌ای از شورش‌ها مانندِ یوسف البرم[۱]، المقنع[۲]،و بابک[۳]و .... یاد می‌کند و می‌گوید بیشترِ آن‌ها با یادِ ابومسلم همراه بودند

[۱] یوسف بن ابراهیم معروف به برم، فردی بود که در دوران خلافت مهدی عباسی در سال ۱۶۰ هجری، اقدام به سرکشی و طغیان در خراسان نمود و افراد بسیاری را به دور خود گرد آورد. یوسف همچنین مصعب بن رزیق، از بزرگان آن ناحیه و نیای طاهر بن حسین، موسس سلسلهٔ طاهریان، را نیز به علت عدم همکاری با او از آن ناحیه براند. یزید بن مزید شیبانی جهت جنگ با یوسف گسیل گشت و پس از وقوع نبرد میان این دو، یوسف به اسارت یزید درآمد. یزید او را به همراه یارانش به نزد مهدی فرستاد. اینان را در نهروان بر شتر سوار کرده و به بغداد بردند. دست‌ها و پاهای یوسف را قطع کردند و سپس او را به همراه یارانش کشته و بر پل بغداد به دار آویختند.

[۲] عطاء یا هشام یا هاشم معروف به المقنع خراسانی (متوفی بسال ۱۲۶ هَ. ق.) شعبده باز مشهور. وی گازری از مردم مرو بود، به شعبده بازی پرداخت و پس از آن مدعی الوهیت از طریق تناسخ شد، و ادعا کرد که روح خداوند از ابومسلم خراسانی به وی حلول کرده است. گروهی از او پیروی کردند و در راه او جنگیدند، وی زشت منظر بود و بدین سبب نقابی زرین بر چهره داشت. المقنع جسمی بشکل ماه ساخت که طلوع میکرد و مردم آن را میدیدند. معری گوید:
افق ،انما البدر المقنع رأسه
ضلال و غی ، مثل بدرالمقنع.
سال ۱۶۱ هَ. ق. کار او بالا گرفت ، مردم قیام کردند و قتل او را خواستند، وی به قلعه ای پناهنده شد و محصور گردید و چون بهلاک خود یقین کرد زنان خود را گرد آورد و آنان را بوسیله خورانیدن سم کشت و خود باقی سم را خورد و مرد. آنگاه مسلمانان به قلعه درآمدند و بقیه پیروان او را کشتند، و قلعه او در «سبام » از ماوراءالنهر بود. (از اعلام زرکلی چ ۲ ج ۵ ص ۲۹)به نقل دهخدا

[۳] بابک خرم‌دین، پیشوای خرم‌دینان در آذربایجان، در اوایل قرن سوم هجری با بهره‌گیری از فضای بحرانی پس از مرگ هارون الرشید و جنگ امین و مأمون، عَلَم طغیان بر ضد خلافت عباسی برافراشت.وی که با تکیه بر عقیده تناسخ و طی

[۸۵]. سپس نتیجه می‌گیرد: «کل هذه مظاهر تحتاج إلی شرح واستقصاء ولها دلالتها علی بقایا العصبیة الدینیة والجنسیة فی نفوس الفرس[۱]» [۸۶]. این جمله، یکی از مهم‌ترین نقاطِ ضعفِ روش‌شناختیِ فصل است؛ زیرا چند جنبشِ متفاوت را، که از حیثِ خاستگاهِ جغرافیایی، مضمونِ دینی، پایگاهِ اجتماعی، و نسبت با خلافت تفاوت‌های جدی داشتند، ذیلِ یک علتِ کلان و مبهم گرد می‌آورد. مقنع، بابک، سنباد و به‌آفرید را نمی‌توان بدون تمایزگذاری در یک زنجیرهٔ سادهٔ «بقایای عصبیتِ دینی و قومی» نهاد. این جنبش‌ها هر یک در بافتی خاص پدید آمدند و با سطوحِ مختلفی از فشارِ مالیاتی، حاشیه‌نشینیِ سیاسی، مقاومتِ محلی، و بازتفسیرِ دینی پیوند داشتند [۸۷]. از این‌رو، آنچه باید توضیح داده شود، نه صرفاً «روان‌شناسیِ قومیِ فرس»، بلکه ساختارِ فرصت‌های سیاسی و بحران‌های نهادیِ هر منطقه است [۸۸].نمونهٔ بابک خرمدین از این حیث به‌ویژه آموزنده است. عزام در جایی دیگر، با استناد به صاحب الفهرست، می‌نویسد: «وبابک الخرمی کان لسانه منعقداً بالفارسیة[۲]» [۸۹]. این نکته، در کنارِ استمرارِ سنت‌های محلی، نشان می‌دهد که زبانِ فارسی در برخی نواحی همچنان بسترِ مهمِ ارتباط و بسیج بود. اما حتی این واقعیت نیز نباید به این نتیجه بینجامد که هر جنبشِ فارسی‌زبان لزوماً جنبشی قومی یا ملی به معنای متأخر آن بوده است. زبان، در اینجا، بیش از آنکه نشانِ خودآگاهیِ ملیِ مدرن باشد، ابزارِ پیوندِ اجتماعی، انتقالِ حافظهٔ محلی و تمایز از مرکزِ عربی‌زبانِ خلافت است [۹۰]. در نتیجه، نسبتِ زبان و مقاومت را باید در متنِ ساختارهای محلیِ قدرت و نه بر اساسِ الگوهای متأخرِ ملی‌گرایی فهمید [۹۱].

تشریفاتی از سوی بیوه جاویدان به جانشینی او منصوب شده بود، توانست بر بخش مهمی از آذربایجان شمالی و شرقی چیره شود و به مدت نزدیک به دو دهه به مبارزه با سپاهیان خلفا بپردازد.

سرانجام، معتصم با گماردن افشین سردار خود و پس از جنگ‌های سخت، قلعه بذ را در سال ۲۲۲ قمری گشود و بابک دستگیر و به طرز فجیعی اعدام شد.

[۱] همهٔ این پدیده‌ها نیازمندِ توضیح و کاوشِ بیشترند و نشان می‌دهند که هنوز بقایای عصبیتِ دینی و قومی در ذهن و روانِ ایرانیان باقی بوده است.

[۲] و بابک خرّمی جز به فارسی به‌درستی سخن نمی‌گفت.[عربی را با لکنت صحبت می کرد یا دقیق تر : زبانش به فارسی خو گرفته بود و در غیر آن لکنت داشت.]

نقشِ ایرانیان در سیاستِ خلافت با استقرارِ عباسیان وارد مرحله‌ای تازه شد. عزام در این باره می‌گوید: «وأما أثرهم فی سیاسة الدولة وفی حاضرة الإسلام بغداد فقد کان للفرس الرجحان علی العرب عند الخلفاء منذ قیام الدولة»[1] [۹۲]. او سپس به مأمون اشاره می‌کند و می‌نویسد که مأمون در مرو «أشبه بخلیفة فارسی»[2] بود و فارسیان او را در نبرد با برادرش یاری کردند [۹۳]. این داوری، هرچند تا حدی نشان‌دهندهٔ وزنِ نخبگانِ ایرانی در ساختارِ عباسی است، اما باز هم در معرضِ ساده‌سازی است. «رجحانِ فرس» عنوانی کلی است که تفاوتِ میانِ دبیران، وزیران، خاندان‌های محلی، کارگزارانِ مالی، و نیروهای نظامی را در یک هویتِ قومیِ واحد ادغام می‌کند [۹۴]. نفوذِ ایرانیان در خلافت را باید در قالبِ شبکه‌های دیوانی، پیوندهای ولایی، رقابتِ خاندان‌ها، و نیازِ خلافت به تخصصِ اداری فهم کرد، نه صرفاً به‌عنوانِ غلبهٔ یک قوم بر قومِ دیگر [۹۵].

در همین زمینه، عزام تأکید می‌کند که ایرانیان دولت را «علی قواعد الساسانینی» اداره کردند و خلفا و دیگران در لباس، مسکن، خوراک و آیین‌ها از آنان تقلید کردند [۹۶]. این مشاهده از حیثِ توجه به تداومِ نهادی و فرهنگی بسیار مهم است. پیروزیِ اسلام به معنای محوِ یکبارهٔ همهٔ سنت‌های حکمرانیِ ساسانی نبود؛ بلکه بسیاری از الگوهای اداری، تشریفاتی و فرهنگیِ ایران در دستگاهِ خلافت بازتفسیر و جذب شد [۹۷]. اما این انتقال نیز نباید صرفاً در سطحِ «نفوذِ فرهنگی» فهم شود. آنچه منتقل شد، فقط پوشاک یا آیینِ دربار نبود، بلکه شیوه‌های سازمان‌دهیِ قدرت، فنونِ دبیری، منطقِ ثبت و مالیات، و تصوراتِ مربوط به شکوهِ سلطنت نیز بود [۹۸]. بدین‌سان، سهمِ ایرانیان در تمدنِ عباسی را باید بیش و پیش از هر چیز در استمرار و بازترکیبِ نهادها دید.

بحثِ زبان نیز در همین راستا قرار می‌گیرد. عزام تصریح می‌کند: «وقد بقیت اللغة الفارسیة لغة الدواوین المالیة فی إیران حتی زمان عبد الملک بن

---

[1] اما در عرصهٔ سیاستِ دولت و نیز در بغداد، پایتختِ جهانِ اسلام، از همان آغازِ تأسیسِ این دولت، ایرانیان نزد خلفا بر عربان رجحان یافتند.

[2] گویی بیش از آنکه خلیفه‌ای عربی باشد، به خلیفه‌ای ایرانی شباهت داشت..

مروان[1]» و می‌افزاید که فارسی در روستاها و نواحیِ دور همچنان زبانِ گفت‌وگو بود [۹۹]. این گزارش اهمیتِ فراوان دارد؛ زیرا نشان می‌دهد که فتحِ سیاسی لزوماً به حذفِ فوریِ زبان‌های محلی و اداری نمی‌انجامید. زبانِ دیوان، زبانِ مردم، زبانِ نخبگان و زبانِ دین، همواره یکی نبودند و ممکن بود برای مدتی طولانی در کنارِ یکدیگر ادامه یابند [۱۰۰]. از همین‌رو، استمرارِ فارسی در دیوان‌های مالی تنها نشانهٔ بقایِ زبانی نیست، بلکه نشانهٔ تداومِ بخشی از سازوکارهای اجرایی و نیز وابستگیِ خلافت به کارشناسانِ محلی است [۱۰۱]. وقتی دستگاهِ خلافت برای اخذِ خراج، تنظیمِ دفاتر و ادارهٔ ولایت‌ها ناگزیر از اتکا بر سنت‌های محلی بود، طبیعی است که زبانِ حاملِ آن سنت‌ها نیز در سطوحی پایدار بماند [۱۰۲].

عزام در ادامه، از شعوبیه[2]به‌عنوانِ یکی از آثارِ اختلاط و رقابتِ عرب و عجم یاد می‌کند و می‌نویسد: «وکان من آثار هذا الاختلاط والتنافس ظهور الشعوبیة من فرس وغیرهم»[3] [۱۰۳]. او هرچند تصریح می‌کند که همهٔ شعوبیان ایرانی نبودند و همهٔ ایرانیان نیز شعوبی نبودند، باز نتیجه می‌گیرد که این نزاع در مجموع، نزاعی میانِ عرب و فارس بود [۱۰۴]. این داوری، از یک‌سو واقعیتی را منعکس می‌کند، زیرا بخشِ مهمی از مجادلاتِ شعوبی واقعاً در محورِ فضیلتِ عرب و عجم می‌چرخید؛ اما از سوی دیگر، خطرِ فروکاستنِ یک منازعهٔ فکری-فرهنگیِ پیچیده به دوگانه‌ای قومی را نیز در خود دارد [۱۰۵]. شعوبیه فقط واکنشِ غرورِ قومیِ ایرانیان نبود؛ بلکه در سطحی ژرف‌تر، اعتراض به انحصارِ سرمایهٔ نمادین، منزلتِ نسبی و حقِّ سخن گفتن در جهانِ اسلامی بود [۱۰۶]. این منازعه از دلِ گسترشِ جامعهٔ اسلامی و ورودِ گروه‌های تازه به میدانِ علم، ادب و سیاست پدید آمد و بنابراین باید آن را بخشی از روندِ بازتوزیعِ منزلت در تمدنِ اسلامی دانست [۱۰۷].

---

[1] زبان فارسی تا روزگارِ عبدالمَلِک بن مروان، زبانِ دیوان‌های مالی در ایران بود.

[2] شعوبیه نام نهضتی ایرانی در تاریخ ایران پس از اسلام بود که با هدف جلوگیری از استحاله و از دست دادن هویت ملی و رهایی از بند تبعیض‌های نژادی خلافت اموی به پا شد و به باور «برتری عرب بر عجم» پایان بخشید. این جنبش از اواخر دولت اموی برابر با اوایل قرن دوم قمری و هشتم میلادی ظهور یافت و به برانداختن دودمان بنی‌امیه، برکشیدن بنی‌عباس و استقلال سیاسی ایرانیان انجامید.

[3] و از پیامدهای این آمیزش و رقابت، ظهورِ شعوبیه در میانِ فارس‌ها و دیگران بود.

در حوزهٔ دانش، عزام با تأکید از نقشِ ایرانیان در علومِ اسلامی سخن می‌گوید و می‌نویسد: «فقد تقدم الفرس النجباء لحمل الأمانة العلمية منذ العهد الأموی»[۱] و سپس از حوزه‌هایی چون تفسیر، حدیث، فقه، نحو، صرف، عروض و ادبِ عربی نام می‌برد [۱۰۸]. این تأکید، به‌رغمِ کلی‌بودنِ آن، نکته‌ای اساسی را روشن می‌کند: ایرانیان فقط در جایگاهِ موضوعِ سیاستِ خلافت یا نیروی معترض باقی نماندند، بلکه به‌تدریج در مقامِ حاملان و سازندگانِ دانشِ اسلامی نیز ظاهر شدند [۱۰۹]. این تحول از حیثِ تاریخی اهمیتِ بنیادی دارد؛ زیرا نشان می‌دهد که ورودِ ایرانیان به جهانِ اسلامی صرفاً به معنای انفعال یا حاشیه‌نشینی نبود، بلکه به آفرینشِ سهمی مؤثر در بازسازیِ نظامِ معرفتیِ آن انجامید [۱۱۰]. با این حال، برای تبدیلِ این نکته به تحلیلی دقیق‌تر، باید میانِ هویتِ تبارشناختیِ اشخاص، زبانِ آثارشان، محلِ فعالیتِ علمی‌شان و جایگاهِ آنان در شبکه‌های علمیِ جهانِ اسلام تمایز نهاد؛ امری که عزام در این موضع چندان بسط نمی‌دهد [۱۱۱].

سرانجام، عزام در بحثِ ترجمه، سهمِ ایرانیان را در انتقالِ میراثِ ساسانی به عربی برجسته می‌کند و می‌گوید: «وللفرس يد أخرى على الآداب العربية، هی ترجمتهم ذخائر لغتهم إلى اللغة العربية ترجمة حاذق اتخذ العربية من لغته

[۱] ازاین‌رو، ایرانیانِ فرهیخته و شایسته از همان روزگارِ اموی در بر عهده گرفتنِ امانتِ علمی پیشگام شدند.

بدیلاً»[1] [۱۱۲]. سپس از ابن‌مقفع،[2] عبد الحمید بن أبان[3] و آل نوبخت[4] یاد می‌کند و آثاری چون خدای‌نامه و التاج را نمونه می‌آورد [۱۱۳]. این بخش از نظرِ فهمِ تداومِ ایران در دلِ تمدنِ اسلامی اهمیتِ ویژه دارد. زیرا نشان می‌دهد که بقایِ ایرانِ پیشااسلامی فقط در سطحِ مقاومتِ سیاسی یا شورش‌های محلی رخ نداد، بلکه در سطحِ انتقالِ حافظه، دانشِ سیاسی، اندرزنامه‌ها و تاریخ‌نگاری نیز ادامه یافت [۱۱۴]. ترجمه در اینجا صرفاً انتقالِ واژه‌ها نبود، بلکه بازآراییِ یک سنتِ فکری در زبان و دستگاهِ معناییِ جدید بود [۱۱۵]. از این‌رو، اگر بخواهیم موقعیتِ ایرانیان در جامعهٔ اسلامی را به‌درستی دریابیم، باید به همین سازوکارهای نرم و ماندگار نیز توجه کنیم، نه فقط به شورش‌ها و رقابت‌های آشکارِ سیاسی.در جمع‌بندی، جایگاهِ ایرانیان در دولت و جامعهٔ اسلامی را باید در چهار سطحِ به‌هم‌پیوسته فهم کرد: نخست، سطحِ حقوقی و اجتماعیِ موالی که در آن مسئلهٔ منزلت و مشارکت در منابعِ قدرت برجسته بود؛ دوم، سطحِ سیاسی که در آن نخبگانِ

---

[1] ایرانیان در ادبیات عرب نقشی دیگر نیز داشتند: آنان گنجینه‌های زبانِ خویش را به‌صورت ترجمه‌ای ماهرانه به عربی منتقل کردند، تا جایی که عربی را به‌جای زبانِ خود برگزیدند.

[2] **ابومحمد عبدالله ابن مقفع با نام اصلی روزبه پور داذویه معروف به إبْن مُقَفَّع** (زادهٔ ۱۰۶ در جور فیروز آباد کنونی – درگذشتهٔ ۱۴۲ هجری قمری در بغداد) نویسنده و مترجم ایرانی آثار پارسی میانه به زبان عربی ساکن بصره بود. او با کنیهٔ «أبی محمد» نیز شناخته می‌شد. ابن مقفع از برجسته‌ترین نمایندگان تفکر علمی در سدهٔ دوم هجری است.روزبه کتاب‌های زیادی از پارسی میانه به عربی برگرداند. از میان کتاب‌هایی که روزبه ترجمه کرد می‌توان از کلیله و دمنه، تاجنامهٔ انوشیروان، آیین‌نامه، سخنوری بزرگ (الأدب الکبیر) و سخنوری خُرد (الأدب الصغیر) نام برد. تاجنامهٔ انوشیروان، با نام یادداشت‌های خسرو انوشیروان به پژوهش رحیم زاده صفوی منتشره شده تنها ترجمه کلیله و دمنه توسط نصرالله منشی از روی ترجمه عربی ابن مقفع در دست هست.

[3] **ابان بن عبدالحمید بن لاحق بن عفیر لاحقی رقاشی**، از موالی بنی رقاش بن ربیعه و اهل بصره بود. به بغداد مسافرت کرد و نزد برامکه مقام یافت. مورخان وی را شاعری مشهور نزد برامکه و مقدم در حفظ شعر و ادب دانسته و گفته‌اند که در نقل کتاب‌های منثور به شعر مزدوج تخصص داشته است. معروف است او حافظ قرآن و فقیه نیز بودو با ابونواس شاعر معاصرش مشاجراتی نیز داشت. ابان، برامکه به خصوص جعفر برمکی را مدح کرد و آنان نیز مسئولیت تقسیم اموال در بین شاعران را به او واگذار کردند.لاحقی فردی متدین، اهل تهجد، متعبد و خیّر بود، چنان که وقتی یحیی بن خالد به جهت تنظیم کلیله و دمنه مبلغ ده هزار دینار به وی بخشید، نصف این مبلغ را صدقه داد.وی کتاب کلیله و دمنه را با دقت فراوان به نظم درآوردو در چهار یا چهارده هزار بیت به انجام رساند.از دیگر آثار او تنظیم کتاب‌های بوداسف و بلوهر، اردشیر، سیره انوشیروان، رسائل، حلم الهند، کتاب سندباد، کتاب مزدک، الصیام و الاعتکاف و قصیدة ذات الحلل می‌باشد.سرانجام ابان بن عبدالحمید در سال ۲۰۰ هـ درگذشت.

[4] **خاندان نوبختی** خاندان مشهور ایرانی که برخی از افراد آنها در طی دو قرن و نیم از اواسط قرن ۲ تا اوایل قرن ۵ق به عنوان منجّم، ادیب، متکلّم، منشی و مؤلّف برخاسته‌اند که شیعی مذهب بوده‌اند. ابوسهل بن نوبخت، ابوسهل نوبختی، حسین بن روح نوبختی (از نواب اربعه) و حسن بن موسی نوبختی صاحب فرق الشیعه ازجمله معروف‌ترین افراد این خاندان هستند.

محلی، دهقانان، دبیران و کارگزاران در نسبت با خلافت، میانِ همکاری، چانه‌زنی و گاه شورش در نوسان بودند؛ سوم، سطحِ فرهنگی و زبانی که در آن فارسی، سنت‌های ساسانی و حافظهٔ تاریخیِ ایران به شکل‌های گوناگون در نظمِ اسلامی استمرار یافت؛ و چهارم، سطحِ معرفتی که در آن ایرانیان به یکی از نیروهای مهمِّ تولیدِ علم، ادب و ترجمه در تمدنِ اسلامی تبدیل شدند [۱۱۶]. از این منظر، تفسیرِ این دوره در قالبِ تقابلِ سادهٔ عرب و فارس، نه‌تنها از حیثِ تاریخی نارساست، بلکه مانعِ فهمِ آن فرایندِ پیچیده‌ای می‌شود که در آن، ایرانیان نه بیرون از جهانِ اسلامی ماندند و نه به‌طور کامل در آن حل شدند؛ بلکه درونِ آن، جایگاهِ خود را از خلالِ سازگاری، رقابت، انتقالِ نهادی و بازآفرینیِ فرهنگی بازساختند [۱۱۷].

گفتار ششم: ادبیات فارسی نو؛ از پیدایش تا نهادینه‌شدن

پیدایش ادبیات فارسی نو را نمی‌توان به یک تاریخ منفرد، یک فرمان سیاسی، یا نبوغ ناگهانیِ شاعری واحد نسبت داد. ادبیات فارسی نو حاصل فرایندی تاریخی و چندلایه بود که در آن، استمرار زبان فارسی، بقای حافظهٔ فرهنگی ایران، دگرگونی ساختارهای سیاسی پس از فتح اسلامی، شکل‌گیری امارت‌های محلی، فعالیت دبیران و مترجمان، حمایت دربارها و انتقال میراث پهلوی به محیط اسلامی با یکدیگر تلاقی کردند. از این منظر، «آغاز» ادبیات فارسی نو نه نقطه‌ای منفرد، بلکه مرحله‌ای از بازآرایی تدریجیِ امکانات زبانی و فرهنگی بود. این فرایند در سده‌های سوم و چهارم هجری به مرحله‌ای رسید که شعر فارسی توانست در قالبی نسبتاً پایدار، گسترده و قابل‌انتقال ظاهر شود و سپس در دستگاه‌های درباری و دیوانی نهادینه گردد.[۱۱۸]عبدالوهاب عزام در فصل «الأدب الفارسی الحدیث» می‌نویسد: «إن هذا الأدب ظهر فی أواخر القرن الثالث الهجری، وأن نشوءه تلا ظهور الإمارات الوطنیة فی إیران»؛ یعنی این ادب در اواخر قرن سوم هجری پدیدار شد و پیدایش آن پس از ظهور امارت‌های ایرانی در ایران بود. این گزاره، با وجود فشردگی و گرایش آشکار به روایت سیاسی، نکته‌ای اساسی را روشن می‌کند: ادبیات فارسی نو در نسبت با پیدایش مراکز قدرتی شکل گرفت که

برای زبان فارسی مخاطب، حامی و کارکرد سیاسی فراهم کردند.[۱۱۹] عزام در ادامه می‌گوید این امارت‌ها در ایرانیان امید پدید آوردند و امکان دادند که آنان از طریق مدیحه و دیگر گونه‌های سخن به امیرانی نزدیک شوند که زبان فارسی را می‌فهمیدند و از زنده‌شدن ادب زبان و آثار نیاکان خود خشنود می‌شدند.[۱۲۰]بااین‌حال، این سخن نباید به معنای آن فهمیده شود که زبان فارسی پیش از ظهور امارت‌های محلی وجود نداشت یا در فاصلهٔ فتح اسلامی تا سدهٔ سوم هجری کاملاً از میان رفته بود. زبان‌ها معمولاً در نتیجهٔ تغییر سیاسی به‌صورت دفعی نابود نمی‌شوند. خود عزام در بحث استمرار فارسی تصریح می‌کند: «اللغة لا تموت جملة واحدة ولا تخلق جملة واحدة»؛ زبان یکباره نمی‌میرد و یکباره نیز پدید نمی‌آید.[۱۲۱] این جمله، اگر از چارچوب روایت خطی عزام فراتر برده شود، امکان فهم دقیق‌تری از تحول فارسی فراهم می‌کند. فارسی در سطوح مختلف اجتماعی و منطقه‌ای به حیات خود ادامه داد؛ ممکن بود زبان دیوانیِ رسمی در بخشی از دستگاه اداری عربی شود، اما زبان گفت‌وگو، حافظهٔ محلی، روایت‌های خانوادگی، سنت‌های دهقانی و ارتباطات روستایی همچنان فارسی باقی بماند.

عزام دربارهٔ زبان فارسی پس از فتح می‌نویسد که فارسی تا زمان عبدالملک بن مروان زبان دیوان‌های مالی در ایران بود و پس از آن نیز، به‌ویژه در روستاها و نواحی دور، زبان گفت‌وگو باقی ماند.[۱۲۲] این گزارش، حتی اگر از نظر تاریخی نیازمند تدقیق منطقه‌ای باشد، به تمایزی مهم اشاره دارد: زبانِ دیوان، زبانِ گفت‌وگو و زبانِ ادب الزاماً هم‌زمان و هم‌سرنوشت نیستند. ممکن است زبانی در دستگاه رسمی عقب رانده شود، اما در لایه‌های اجتماعی و فرهنگی باقی بماند؛ سپس در شرایط سیاسی جدید، از نو در مقام زبان نوشتار، ادب و قدرت ظاهر شود.بر اساس گزارش عزام، فارسی از قرن سوم هجری به‌تدریج به زبان ادب ارتقا یافت.[۱۲۳] تعبیر «ارتقا» در این‌جا نباید نشانهٔ پیدایش ناگهانیِ زبان ادبی از هیچ تلقی شود. مقصود آن است که فارسی، پس از دوره‌ای طولانی از تداوم شفاهی و محلی، در یک محیط نهادیِ تازه به زبان نوشتاریِ معتبر تبدیل شد. به عبارت دیگر، مسئله فقط

وجود یا عدم وجود زبان نبود؛ مسئله، تغییر جایگاه اجتماعی و کارکردهای آن بود. فارسی زمانی به ادبیات نیرومند تبدیل شد که توانست دربار، دبیرخانه، مخاطب فرهیخته، حافظۀ تاریخی و شیوه‌های انتقال متن را در کنار یکدیگر گرد آورد.در بررسی زمینه‌های ادبیات فارسی نو، نمی‌توان از زبان پهلوی و نقش آن در حفظ میراث ساسانی غفلت کرد. عزام دربارۀ پهلوی می‌نویسد: «کان للغة الفهلوية عمل أعظم من هذا وأبقى أثراً هو حفظها آداب الساسانيين وتاريخهم ... لتكون من بعد أساساً للآداب الفارسية الحديثة»؛ یعنی زبان پهلوی نقشی بزرگ‌تر و ماندگارتر داشت و ادب و تاریخ ساسانیان را حفظ کرد تا بعدها پایه‌ای برای ادبیات فارسی نو باشد.[۱۲۴]این سخن را نباید به معنای انتقال مستقیم و بی‌واسطۀ تمام ادبیات پهلوی به فارسی نو دانست. بخش بزرگی از آثار پهلوی از میان رفت، بسیاری از متون در جریان انتقال فرهنگی دگرگون شدند و شماری از مضامین ایرانی از مسیر ترجمۀ عربی، روایت شفاهی یا بازنویسی‌های متأخر به ادبیات فارسی رسیدند. بااین‌حال، اصلِ تداوم فرهنگی را نمی‌توان انکار کرد. میراث ساسانی در قالب‌های گوناگون باقی ماند: در خاطرۀ شاهان و پهلوانان، در روایت‌های تاریخی، در اندرزنامه‌ها، در تصور ایران و پادشاهی، در آیین‌های درباری، در نام‌ها و نسب‌نامه‌ها و در شیوه‌های سازمان‌دهی دانش سیاسی.

عزام در این زمینه از موبدان و دهقانان یاد می‌کند و می‌گوید آنان در حفظ کتاب‌های خویش کوشش کردند.[۱۲۵] «دهقان» در این‌جا فقط به معنای مالک زمین نیست؛ در بسیاری از روایت‌های تاریخی و ادبی، دهقان حامل حافظۀ محلی، تبارشناسی، داستان‌های شاهان و آگاهی تاریخی ایرانشهری است. نقش آنان را باید در پیوند با نهادهای محلی و خانواده‌های صاحب‌نفوذ فهمید. آنان نه الزاماً نویسندگان مستقیم ادبیات فارسی نو، بلکه واسطه‌هایی برای نگهداری و انتقال مواد فرهنگی بودند که بعدها در متن‌های اسلامی و فارسی بازسازی شدند.

ازاین‌رو، رابطهٔ فارسی نو با پهلوی را نمی‌توان با دوگانهٔ «تداوم کامل» و «گسست کامل» توضیح داد. میان این دو زبان، هم استمرار وجود داشت و هم دگرگونی. واژگان، مضامین، الگوهای روایی و تصورات تاریخی از گذشته به آینده منتقل شدند، اما در محیطی تازه، با خطی تازه، با دستگاه بلاغی تازه و در ارتباطی گسترده با زبان عربی و فرهنگ اسلامی بازسازی شدند. فارسی نو نه نسخهٔ سادهٔ پهلوی بود و نه زبانی بی‌ریشه که از دربارهای سدهٔ سوم پدید آمده باشد.تاریخ ادبیات فارسی در منابع متأخر با مجموعه‌ای از روایت‌های بنیادگذار همراه است. این روایت‌ها دربارهٔ بهرام گور، یعقوب لیث،[۱] عباس مروزی،[۲] ابوحفص سغدی[۳] و رودکی،[۴] در شکل‌گیری حافظهٔ ادبی فارسی نقشی مهم دارند. اما ارزش آن‌ها را باید در دو سطح جداگانه سنجید: نخست، به‌عنوان گزارش‌هایی دربارهٔ رخدادهای تاریخی؛ دوم،

[۱] **یعقوب لیث صفاری (۲۲۵ ه.ق – شوّال ۲۶۵ ه.ق)** آهنگر و بنیان‌گذار دودمان صفاریان در سیستان به مرکزیت زَرَنگ بود.وی در درازای زندگی سیاسی و همچنین به قدرت رسیدنش در سیستان کامیاب به شکست خوارج، علویان، طاهریان و فتح مناطقی همچون کرمان و فارس شد. توجه یعقوب لیث پس از چیرگی به فارس، خوزستان و سرکوب محمد بن واصل، به بغداد کانون خلافت عباسی بازگردانده شد. براندازی دولت طاهریان که خلافت پشتیبان آنها بود؛ پشتیبانی از مخالفان خلیفه معتمد و نگرش‌های پادعربی یعقوب، خلیفه را مجبور کرد که طی نامه‌ای یعقوب را نفرین کرده و آمادهٔ نبرد با وی شود. پس از رسیدن دو سپاه به هم در ۷ شوّال ۲۶۵ ه.ق جنگ سختی درگرفت که در پایان با پیروزی سپاه خلافت عباسی همراه بود. یعقوب پس از عقب‌نشینی سخت بیمار شد. عمرو، برادر یعقوب، به‌محض بیمار شدن برادرش خود را به او رساند؛ اما یعقوب در شوّال سال ۲۶۵ ه.ق بر اثر قولنج درگذشت تا برادرش عمرو قدرت دودمان صفاریان را در دست بگیرد.

[۲] **اَبوالْعَبّاسِ مَرْوَزی یا عباس مروزی**، از شاعران خراسان که به گفتهٔ محمد عوفی نخستین شاعر پارسی‌گوی بوده و در سدهٔ ۲ق/۸م در مرو می‌زیسته است. ابیاتی پراکنده از او در لغت فرس باقی مانده است.

[۳] **ابوحَفص حکیم پسر احوص سُغدی** موسیقی‌دان و شاعر پارسی‌گوی سغدی پایان سده سوم و آغاز سده چهارم است و از پیشگامان ادب پس از اسلام و نخستین سرایندگان شعر پارسی بود و اختراعِ سازِ شهرود، شاهرود (ساز) نیز از او است. ابوحفص سغدی فرهنگ واژه‌ای نیز نوشته بود، که امروزه از میان رفته‌است.

[۴] **ابوعبدالله جعفر بن محمد بن حکیم بن عبدالرحمن بن آدم** (حوالی ۸۵۸ – ۴۱/۹۴۰ میلادی - ۲۴۴–۹/۳۲۸ هجری قمری) متخلص به رودکی (فارسی تاجیکی: (Рӯдакӣ، شاعر، خواننده و موسیقی‌دان قرن سوم/چهارم هجری قمری، که به‌عنوان نخستین شاعر برجسته‌ای که به زبان فارسی نو شعر سروده، شناخته می‌شود. او که شاعر دربار سامانیان بود، بنا بر گزارش‌ها بیش از ۱۸۰,۰۰۰ بیت شعر سروده، اما تنها بخش کوچکی از آثار او به جا مانده است؛ از جمله قسمت‌هایی از نسخهٔ منظومهٔ کلیله و دمنه که مجموعه‌ای از حکایات هندی است.رودکی در روستای بَنُج (واقع در منطقهٔ کنونی رودک) به دنیا آمد. بخش مهمی از دوران کاری خود را در دربار سامانیان گذراند. اطلاعات زندگی‌نامه‌ای او را به امیر سامانی، نصر دوم (حکومت: ۹۱۴–۹۴۳)، پیوند می‌دهد، اما ممکن است او پیش از آن نیز در زمان امیر پیش از نصر، احمد سامانی (حکومت: ۹۰۷–۹۱۴)، به دربار پیوسته باشد.موفقیت رودکی تا حد زیادی به‌سبب حمایت حامی اصلی‌اش، وزیر ابوالفضل بلعمی (درگذشته ۹۴۰) بود، که نقش مهمی در شکوفایی ادبیات فارسی نو در قرن دهم داشت. پس از سقوط بلعمی در سال ۹۳۷، دوران کار رودکی رو به زوال رفت و سرانجام از دربار اخراج شد. او آخرین سال‌های زندگی خود را در فقر سپری کرد و در زادگاهش نابینا و تنها درگذشت.

به‌عنوان نشانه‌هایی از اینکه نسل‌های بعدی چگونه آغاز ادبیات فارسی را تصور و بازسازی کرده‌اند.روایت‌های مربوط به بهرام گور و ورود شاعران به دربار ساسانی، در منابع متأخر ادبی، نوعی تبارنامه برای شعر فارسی فراهم می‌کنند. این روایت‌ها می‌کوشند نشان دهند که شعر و موسیقی در ایران پیش از اسلام نیز جایگاه درباری داشته است. اصل وجود سنت‌های موسیقایی و شفاهی در دورهٔ ساسانی بسیار محتمل است، اما از این امر نمی‌توان به‌سادگی وجود مجموعه‌ای منسجم از شعر فارسی نو یا انتقال مستقیم آن به سده‌های اسلامی را نتیجه گرفت. میان فرهنگ شفاهی، زبان پهلوی، گونه‌های محلی فارسی و ادبیات فارسی نو تفاوت‌هایی وجود دارد که نباید در روایت‌های هویتی محو شوند.در این‌جا میان «وجود شعر» و «وجود تاریخ ادبیات» نیز باید تمایز گذاشت. ممکن است شعرهایی در محیط‌های شفاهی وجود داشته باشند، اما به دلیل عدم ثبت، از تاریخ ادبیات حذف شوند. برعکس، ممکن است شعری در دوره‌ای متأخر ثبت شود و سپس به گذشته‌ای دورتر نسبت داده شود. بنابراین، نبودِ متن مکتوب الزاماً به معنای نبودِ هرگونه آفرینش شعری نیست، اما وجودِ گزارشی متأخر نیز به‌تنهایی برای اثبات تاریخیِ آن کافی نیست.
روایت یعقوب لیث نمونهٔ دیگری از این سازوکار است. عزام می‌نویسد: «والفرس یرون فی یعقوب بطلاً فارسیاً لأنه أول ثائر علی الخلفاء»؛ ایرانیان در یعقوب قهرمانی فارسی می‌دیدند، زیرا او نخستین شورشگر علیه خلفا بود.[۱۲۶] در این عبارت، نکتهٔ مهم واژهٔ «یرون» است: عزام از آنچه ایرانیان دربارهٔ یعقوب می‌اندیشیدند سخن می‌گوید، نه از واقعیتی که بدون واسطه اثبات شده باشد. یعقوب در حافظهٔ تاریخی ایرانی به نماد قدرت محلی و مقاومت در برابر خلافت تبدیل شد، اما این تصویر نباید بدون تحلیل تاریخی به مفهوم جدیدِ ملی‌گرایی فروکاسته شود.داستان انتساب نخستین بیت فارسی به کودک یعقوب نیز به همین دلیل اهمیت دارد. عزام می‌گوید ایرانیان به سبب این باور، آن بیت را به کودک یعقوب نسبت داده‌اند.[۱۲۷] تعبیر «نسبوا» نشان می‌دهد که متن از انتساب سخن می‌گوید، نه از سند

قطعی. این روایت، بیش از آنکه تاریخ دقیق پیدایش شعر فارسی باشد، نیاز جامعهٔ ادبی به یافتن یک نقطهٔ آغاز نمادین را نشان می‌دهد. هر فرهنگ ادبی برای خود چهره‌ها و لحظه‌های بنیادگذار می‌سازد؛ اما کار پژوهشگر آن است که میان کارکرد هویتیِ روایت و اعتبار تاریخیِ آن تمایز بگذارد.

روایت عباس مروزی یکی از مهم‌ترین گزارش‌هایی است که عزام در بحث آغاز شعر فارسی نقل می‌کند. بر اساس این روایت، عباس در مرو در سال ۱۹۳ هجری در مدح مأمون چهار بیت فارسی سرود و مأمون در برابر آن هزار دینار به او پاداش داد.[۱۲۸] سپس گفته می‌شود که پس از عباس، شعر فارسی برای بیش از صد سال خاموش ماند و در دورهٔ طاهریان و صفاریان چند شاعر پدیدار شدند؛ اما در دورهٔ سامانیان بلاغت فارسی شکوفا شد و شاعران بزرگ ظهور کردند.[۱۲۹]

اهمیت این روایت فقط در محتوای آن نیست، بلکه در نقدی است که خود عزام بر آن وارد می‌کند. او می‌نویسد: «وروایة عباس المروی المتقدم یرتاب فیها المؤرخ الناقد»؛ تاریخ‌نگار نقاد در این روایت تردید می‌کند. دلیل او نیز روشن است: اگر شعر فارسی با چنان سبک استوار و پخته‌ای آغاز شده باشد، عجیب است که پس از آن بیش از صد سال سکوت رخ داده باشد.[۱۳۰]این نقد عزام از قوی‌ترین بخش‌های روش‌شناسی او در فصل مورد بحث است. او در این‌جا میان «نخستین متنِ موجود در منابع» و «نخستین مرحلهٔ شکل‌گیری سنت ادبی» تفاوت می‌گذارد. شعر پخته معمولاً محصول دوره‌ای طولانی از تمرین، انتقال، رقابت و اصلاح است. اگر متنی بسیار پیشرفته در نخستین گام ظاهر شود، دو احتمال مطرح می‌شود: یا پیش از آن سنتی وجود داشته که از میان رفته است، یا روایت و متن در دوره‌ای متأخر بازسازی شده‌اند. در هر دو حالت، روایت عباس نمی‌تواند به‌تنهایی مبنای تعیین آغاز شعر فارسی باشد.این مسئله در تاریخ ادبیات اهمیت عمومی دارد. نخستین متن باقی‌مانده الزاماً نخستین متن پدیدآمده نیست. آنچه باقی می‌ماند، تابع عواملی چون قدرت سیاسی، امکان نسخه‌برداری، اعتبار شاعر، دوام نهادهای ادبی و علاقهٔ تذکره‌نویسان است. ازاین‌رو، تاریخ ادبیات نه فقط

تاریخ آفرینش متن، بلکه تاریخ بقا و انتقال آن نیز هست.عزام ابوحفص سغدی را از سغد سمرقند «أول من قال الشعر الفارسی» معرفی می‌کند و او را در موسیقی نیز ماهر می‌داند.[۱۳۱] سپس می‌گوید که ابوحفص تا سال ۳۰۰ هجری زنده بوده و بیتی را به او نسبت می‌دهد. این گزارش، اگرچه از نظر اثبات تقدم قطعی ابوحفص کافی نیست، توجه ما را به رابطهٔ شعر، موسیقی و اجرا در دورهٔ آغازین ادب فارسی جلب می‌کند.ادبیات فارسی نو از آغاز در محیطی پدید نیامد که شعر فقط به‌صورت متن خاموش خوانده شود. وزن، آهنگ، آواز، روایت و حافظهٔ شنیداری در انتقال شعر نقش داشتند. در جامعه‌ای که بخش قابل‌توجهی از مردم به متن مکتوب دسترسی نداشتند، موسیقی و اجرا ابزارهای اساسیِ حفظ و انتشار شعر بودند. شاعر، خنیاگر، راوی و درباری در بسیاری از موارد نقش‌هایی کاملاً جدا از یکدیگر نداشتند.

ارجاع عزام به فارابی[۱] و آلات موسیقایی ابوحفص، حتی اگر از نظر منبع‌شناختی نیازمند بررسی مستقل باشد، نشان می‌دهد که شعر فارسی نخستین را باید در پیوند با نظام‌های اجرایی و موسیقایی مطالعه کرد. وزن فقط قالبی صوری برای نظم‌دادن به کلمات نبود؛ وسیله‌ای برای حفظ، تکرار و انتقال متن بود. همین امر می‌تواند توضیح دهد که چرا برخی مواد ادبی پیش از ثبت مکتوب، در شکل‌های گوناگون شفاهی دوام آوردند.

[۱] ابو نصر محمد فارابی (؛ ح. ۸۷۰– ۱۴ دسامبر ۹۵۰ تا ۱۲ ژانویهٔ ۹۵۱)، فیلسوفی برجسته از دوران آغازین فلسفهٔ اسلامی و نظریه‌پرداز موسیقی بود. از او به‌عنوان «معلم ثانی» و «پدر نوافلاطونی‌گری اسلامی» و «بنیان‌گذار فلسفهٔ سیاسی اسلامی» یاد می‌شود.حوزه‌های علاقهٔ فلسفی فارابی شامل فلسفهٔ جامعه و دین؛ فلسفه زبان و منطق؛ روان‌شناسی و معرفت‌شناسی؛مابعدالطبیعه فلسفهٔ سیاسی؛و اخلاق است. او هم در نوازندگی عملی و هم در نظریهٔ موسیقی تبحر داشت، و اگرچه ذاتاً دانشمند تجربی به‌شمار نمی‌رفت،[آثارش شامل مباحثی در نجوم، ریاضیات، کیهان‌شناسی و فیزیک نیز هست.فارابی به‌عنوان نخستین مسلمانی شناخته می‌شود که فلسفه را به‌صورت نظامی منسجم در جهان اسلام عرضه کرد، او ایرانی است. و دستگاه فلسفی مستقلی پدیدآوردکه بسیار فراتر از علایق مدرسه‌اِی پیشینیان جهان یونانی رومی او در فلسفه نوافلاطونی و سنت سریانیِ ارسطوگری رفت.اینکه او بیش از یک پیشگام ساده در فلسفه اسلامی بوده است، از این واقعیت برمی‌آید که نویسندگان بعدی او را «معلم ثانی» نامیده‌اند،در حالی که ارسطو «معلم اول» به‌شمار می‌رفت.تأثیر فارابی بر تاریخ فلسفه انکارناپذیر است؛ از جمله بر یحیی بن عدی، ابوسلیمان سجستانی، ابوالحسن محمد عامری و ابوحیان توحیدی؛ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا؛ ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد؛ابن میمون،آلبرتوس ماگنوس و لئو اشتراوس. او هم در غرب لاتین و هم در جهان اسلام شناخته شده بود.

عزام خراسان[۱] و ماوراءالنهر[۲] را خاستگاه اصلی ادبیات فارسی نو معرفی می‌کند. او می‌نویسد که خراسان دور، که مهد دولت سامانی بود، توانست به سرچشمهٔ ادب فارسی نو تبدیل شود و فارس، یعنی خاستگاه دولت قدیم ایران و منطقهٔ نزدیک به عراق، این افتخار را به دست نیاورد.[۱۳۲] عزام علّت این امر را تا حدی در دوری خراسان از بغداد و نفوذ کمتر ادب عربی می‌داند. این توضیح بخشی از واقعیت را روشن می‌کند، اما برای تحلیل نهایی کافی نیست. فاصلهٔ جغرافیایی از بغداد به‌تنهایی موجب شکوفایی ادبیات فارسی نمی‌شود. آنچه خراسان را به مرکز ادبی تبدیل کرد، ترکیبی از عوامل بود: وجود دولت‌های محلی، ثروت و سازمان دیوانی، شهرهای مهمی چون بخارا و نیشابور، پیوند با ماوراءالنهر، حضور خاندان‌های صاحب‌نفوذ، استمرار سنت‌های ایرانی، و وجود شبکه‌ای از دبیران و راویان.خراسان نیز یک واحد یکپارچه نبود. مرو، نیشابور، هرات، بلخ و بخارا هرکدام شرایط سیاسی و فرهنگی متفاوتی داشتند. بخارا در دورهٔ سامانیان مرکز دربار و حمایت ادبی بود؛ نیشابور محل تجمع عالمان و ادیبان بود؛ مرو و بلخ در مسیرهای ارتباطی و فرهنگی مهم قرار داشتند؛ و ماوراءالنهر با سنت‌های ایرانیِ شرقی و ارتباطات آسیای مرکزی پیوند داشت. بنابراین، بهتر است از «شبکهٔ خراسانی-ماوراءالنهری» سخن بگوییم، نه از یک مرکز منفرد و ثابت.

---

[۱] **خُراسان یا خوَرآسان** که خراسان بزرگ، خراسان باستانی یا خراسان تاریخی نیز خوانده می‌شود، منطقه‌ای است گسترده‌تر از استان‌های خراسان ایران معاصر که بر گستره شرقی ایران بزرگ از دوران شاهنشاهی ساسانی به این سوی گفته شده و دربردارنده چهار ناحیه بزرگ یا ربع نیشابور، مرو، هرات و بلخ است که در جغرافیای سیاسی امروز، در میان کشورهای کنونی ایران، افغانستان و ترکمنستان تقسیم گردیده؛ و در مفهومی گسترده‌تر، ازبکستان و تاجیکستان و بخش‌هایی از قرقیزستان که شامل اوش، بادکند، بدخشان، باختر، خوارزم و ماوراءالنهر بوده‌اند، در شمار سرزمین‌های خراسان بزرگ، شناخته می‌شوند. ساسانیان سرزمین ایران را چهار بخش کرده بودند که یکی از آن بخش‌ها خراسان به معنای «سرزمین برآمدن خورشید» بود.

[۲] **فَرارود یا ماوراءالنهر یا وَرارود** به سرزمینی گفته می‌شود که در میان دو رود آمودریا (جیحون) و سیردریا (سیحون) جای دارد. در واقع معنی اصلی آن، آن سوی رود آموی (جیحون یا آمودریا) است. این سرزمین بخشی از آسیای میانه است.سرزمین‌های واقع در حوضهٔ آبریز دو رود آمودریا و سیردریا، دربرگیرنده ایالات چغانیان، ختلان، کش، نخشب، بخارا، سمرقند، اسروشنه، فرغانه، چاچ و اسپیجاب، پس از فتوحات اعراب به ماوراءالنهر معروف شد. این سرزمین از دیر باز شرقی‌ترین ایالت ایران باستان و از دورهٔ هخامنشی زیر تابعیت امپراتوری ایران بود و سکنهٔ آن عمدتاً سغدی و خوارزمی بودند. این سرزمین بعدها در دوران هخامنشیان جزو ساتراپی سغد شد.

دوری از بغداد می‌توانست فضای بیشتری برای رشد زبان فارسی فراهم کند، اما نزدیکی یا دوری از مراکز عربی به‌تنهایی تعیین‌کننده نبود. فارسی نو از همان ابتدا با عربی در تماس بود و بسیاری از شاعران و دبیران فارسی‌زبان به عربی نیز مسلط بودند. اهمیت خراسان در این بود که تماس با عربی در آن‌جا به حذف فارسی منجر نشد، بلکه به بازآرایی و تقویت توان ادبی آن کمک کرد.نهادینه‌شدن ادبیات فارسی بدون دربار و دیوان قابل توضیح نیست. دربار محل تجمع منابع مالی، مخاطبان فرهیخته، دبیران، کاتبان، موسیقی‌دانان، شاعران و راویان بود. شاعر برای آنکه از مرحلهٔ تولید پراکنده عبور کند و به چهره‌ای تاریخی تبدیل شود، به شبکه‌ای نیاز داشت که شعر او را سفارش دهد، پاداش دهد، حفظ کند، نسخه‌برداری کند و در حافظهٔ جمعی برجسته سازد.

دبیران در این فرایند نقشی اساسی داشتند. آنان معمولاً در دو حوزهٔ عربی و فارسی فعالیت می‌کردند و با سنت‌های دیوانیِ هر دو زبان آشنا بودند. از یک‌سو، عربی زبان قرآن، دانش دینی و بخش بزرگی از علوم رسمی بود؛ از سوی دیگر، فارسی در حال تبدیل‌شدن به زبان دربار، تاریخ، اندرز و روایت‌های ایرانی بود. دبیران واسطهٔ میان این دو حوزه بودند و در شکل‌دادن به نثر و نظم فارسی سهم داشتند.

این نکته را نباید با تصور سادهٔ «اثرپذیری یک زبان از زبان دیگر» توضیح داد. دبیران فقط عناصر عربی را وارد فارسی نکردند؛ آنان قالب‌ها و امکانات موجود را در ساختاری تازه سازمان دادند. واژگان عربی در فارسی وارد شدند، اما در نظام آوایی و نحوی فارسی جای گرفتند. اصطلاحات بلاغی عربی به کار رفتند، اما با ذوق و حافظهٔ تصویری فارسی ترکیب شدند. قالب‌های شعری از سنت عربی بهره بردند، اما در مسیر تحول خود ویژگی‌های تازه‌ای پیدا کردند.دربار نیز فقط حامی مالی نبود. دربار به شعر معیار می‌داد. نوع مدیحه، شیوهٔ خطاب به امیر، واژگان مطلوب، تصویر پادشاه، مفاهیم فضیلت، عدالت، جنگاوری و بخشندگی، همگی در فضای درباری شکل می‌گرفتند. شاعر در برابر پاداش، نه صرفاً شعر زیبا، بلکه تصویری از نظم سیاسی تولید می‌کرد.

مدیحه، قدرت را می‌ستود؛ اما در همان حال، معیارهای اخلاقی و سیاسیِ پادشاهی را نیز به حاکم یادآوری می‌کرد.

عزام به نقل از محمد عوفی[1] می‌گوید ایرانیان از ادیبان عرب وزن، قافیه، ردف، روی، ایطاء، اسناد، ارکان و فواصل را آموختند و سپس «نسجوا علی هذا المنوال»[2].[۱۳۳] این گزارش را می‌توان شاهدی بر آگاهی منابع متأخر از پیوند میان شعر فارسی و دانش عروض عربی دانست. بااین‌حال، عبارت «آموختند و بر این روش بافتند» نباید به معنای تقلید مکانیکی فهمیده شود.

شعر فارسی نو از نظام عروض عربی بهره گرفت، اما این نظام را در زبان فارسی بازتنظیم کرد. تفاوت‌های آوایی، ساخت هجایی، الگوهای واژگانی و نحو فارسی موجب شد که وزن عربی در فارسی صورت خاص خود را پیدا کند. برخی بحرها در فارسی رواج بیشتری یافتند و برخی الگوهای عربی کنار گذاشته شدند یا به شکل دیگری به کار رفتند. قافیه نیز در فارسی با نظامی از تکرارهای صوتی، واژگانی و معنایی پیوند خورد که با ساختار زبان فارسی سازگار بود.همین امر دربارهٔ بلاغت نیز صادق است. تشبیه، استعاره، ایهام، مراعات نظیر و دیگر صنایع بلاغی در فضای مشترک عربی-اسلامی شناخته شدند، اما در شعر فارسی با تصاویر طبیعت، اسطوره‌های ایرانی، زندگی درباری، تجربهٔ عشق و حکمت عملی درآمیختند. بنابراین، زبان فارسی نه از بیرون قالبی آماده دریافت کرد و نه به‌صورت ناب و منزوی رشد یافت؛ بلکه در تماس با زبان‌ها و سنت‌های دیگر توان ادبی خود را گسترش داد.در این فرایند، واژگان عربی نیز بخشی از تحول طبیعی فارسی شدند. ورود واژه‌های عربی را نباید نشانهٔ تسلیم کامل فارسی در برابر عربی دانست. زبان‌ها در تماس تاریخی، عناصر یکدیگر را می‌پذیرند و سپس آن‌ها را مطابق نیازهای نحوی، آوایی و معنایی خود تغییر می‌دهند. فارسی نو با جذب شمار زیادی

---

[1] **سدیدالدین (نورالدین) محمد بن محمد بن یحیی بن طاهر بن عثمان عوفی بخاری حنفی** مشهور به محمد عوفی و ملقب به سدیدالدین یا نورالدین تاریخ‌نگار، زندگی‌نامه‌نویس، مترجم و ادیب ایرانی اواخر سدهٔ ششم و اوایل سدهٔ هفتم هجری بود. محمد عوفی در نگارشِ گلچین قطعات ادبی چیره‌دست بود

[2] بر همین سیاق ادامه دادند.

از واژه‌های عربی، نه هویت خود را از دست داد و نه از گذشتهٔ ایرانی خود جدا شد؛ بلکه نظامی ترکیبی و پویا پدید آورد.

ترجمهٔ آثار ایرانی به عربی یکی از مهم‌ترین زمینه‌های انتقال فرهنگی در سده‌های نخست اسلامی بود. عزام می‌نویسد: «وللفرس يد أخرى على الآداب العربية، هی ترجمتهم ذخائر لغتهم إلى اللغة العربية»؛ ایرانیان از راه دیگری نیز بر ادب عربی اثر گذاشتند و آن ترجمهٔ ذخایر زبان خود به عربی بود.[۱۳۴]

در ادامه، عزام از ابن‌مقفع، عبدالحمید بن ابان و آل نوبخت یاد می‌کند و آثاری چون خدای‌نامه[۱] یا سیرالملوک و تاج در سیرهٔ انوشروان[۲] را در شمار متون ترجمه‌شده قرار می‌دهد.[۱۳۵] اهمیت این ترجمه‌ها تنها در انتقال

---

[۱] **خُدای‌نامگ (پارسی میانه: خوَدای‌نامگ، xwadāy-nāmag به معنی «شاهنامه»)** مهم‌ترین اثر تاریخی دورهٔ ساسانی است که در آن نام پادشاهان دودمان‌های ایرانی و رویدادهای دوران‌های گوناگون را آمیخته با افسانه، ضبط کرده بودند. اصل خدای‌نامه به زبان پارسی میانه در دست نیست. در دوران اسلامی خدای‌نامه با عنوان‌هایی مانند سیرالملوک یا سیر ملوک الفرس و جز آن به عربی ترجمه شده است. ترجمه‌های خدای‌نامه به عربی و البته اصل پارسیگ آن به همراه دیگر کتب تاریخی مورد استفادهٔ نویسندگان و سرایندگان شاهنامه‌ها مانند شاهنامه فردوسی به پارسی در سده چهارم قرار گرفته است. در روزگار کهن، شاهنامه نام عمومی همه کتاب‌هایی است که در موضوع داستان‌های باستانی نوشته یا سروده می‌شدند.تدوین‌کنندگان خدای‌نامه از منابع سریانی هم (مثلاً دربارهٔ اسکندر) استفاده کرده‌اند. مضمون این کتاب کُهَن تاریخ حماسی ایران، آفرینش جهان و نخستین شهریار تا یزدگرد سوم ساسانی است و در تهیه و تنظیم آن دبیران شاهی، موبدان و خاندان‌های بزرگ ساسانی نقش داشته‌اند.خدای‌نامک تقریر حماسه‌های ایرانی از زمان گیومرث تا خسرو پرویز، که در میانه پادشاهی یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی (۶۳۴ تا ۶۴۲)، به وسیلهٔ دهقان دانشور نوشته شد. تکامل نهایی آن را در شاهنامهٔ فردوسی می‌توان یافت (نیمهٔ اول سدهٔ یازدهم میلادی)؛ اثری به زبان پارسی میانه است. فردوسی از شاهنامهٔ ابومنصوری استفاده کرد و شاهنامهٔ ابومنصوری که به نثر بود را به نظم برگرداند و در شاهنامهٔ ابومنصوری که خود را از نژاد اصیل دهقانان می‌دانست منابع خدای نامک و دیگر کتب حماسی و تاریخی ایران استفاده شده است. ابن مقفع در سدهٔ ۸ میلادی این خدای‌نامک را به عربی ترجمه کرد و به صورت گسترده‌ای مورد استفادهٔ تاریخ‌نگاران دوره اسلامی قرار گرفت؛ که هر دو برگردان پارسیگ و عربی آن از دست رفته است.

[۲] **تاجنامه**، عنوانی که خاورشناسان به برخی از آثار ترجمه شده دوره ساسانی به عربی، با موضوع مملکتداری یا سخنان و شرح حال شاهان، داده‌اند. در متون باقی‌مانده از زبانهای ایرانی پیش از اسلام ، واژه تاج به چشم نمی‌خورد.در دوره اسلامی در کتابهای عربی از آثاری به نام التاج یا کتاب التاج یاد شده که درباره پادشاهان ساسانی نوشته شده بوده است.ابن ندیم از کتاب التاج فی سيرة انوشروان و کتاب التاج و م «اتَفائَلَتْ (یا تفاّلت) فیه مُلوکُـهُم نام برده است.کریستن سن با استناد به این عناوین، به اشتباه گفته است که واژه تاجنامه یا تاگ نامگ در الفهرست موجود است.به تصریح ابن ندیم، کتاب التاج فی سیرة انوشروان ترجمه ابن مقفّع است، اما اینوسترانتسف احتمال می‌دهد که تألیف ابن مقفّع باشد.قطعه‌ای از این کتاب درباره آداب بار نوروزی و سخنرانیهای بزرگان، مانند موبدِ موبدان و وزیر بزرگ و رئیس سپاه خطاب به انوشروان و پاسخ او به آنان در دست است محمدی کتاب سیره انوشروان را ــ که ظاهراً زندگینامه انوشیروان به قلم خودش بوده است ــ همان کتاب التاج فی سیره انوشروان می‌داند.در این کتاب، سخنان و اندرزها و خطابه‌ها و توقیعات انوشیروان نیز آمده است.کل این کتاب یا احتمالاً فقط قسمت اول آن، یعنی زندگینامه خودنوشت انوشیروان، التاج خوانده می‌شده است.

چند کتاب نیست. ترجمه موجب شد مواد تاریخی، سیاسی، اخلاقی و اسطوره‌ای ایران وارد زبان عربی شود و سپس از راه آثار عربی، در سراسر جهان اسلامی انتشار یابد.

ابن‌مقفع در این میان جایگاهی برجسته دارد. ترجمه و بازنویسی او از کلیله و دمنه، افزون بر اهمیت ادبی، نمونه‌ای از انتقال اندیشهٔ سیاسی، اخلاق حکومتی و حکمت عملی میان زبان‌هاست. این آثار پس از ورود به عربی، دیگر صرفاً «متن ایرانی» باقی نماندند؛ در محیط عربی بازتفسیر شدند و در ساختارهای ادبی و فکری جدید جای گرفتند.

ادعای عزام که این ترجمه‌ها «اصل همهٔ آن چیزی هستند که در کتاب‌های عربی از تاریخ و اساطیر ایران وجود دارد»، با وجود اهمیت شهودی، بسیار کلی است و باید با احتیاط خوانده شود.[۱۳۶] تاریخ‌نگاری عربی دربارهٔ ایران از منابع متنوعی بهره برده است: روایت‌های شفاهی، گزارش‌های دینی، نوشته‌های جغرافیایی، سنت‌های محلی، آثار پهلوی، ترجمه‌های عربی و بازسازی‌های ادبی. بنابراین، ترجمه‌های ایرانی یکی از سرچشمه‌های مهم این تاریخ‌نگاری‌اند، اما نمی‌توان همهٔ مواد موجود را به آن‌ها فروکاست.

ترجمه در این‌جا رابطه‌ای یک‌سویه نیز نبود. ایرانیان میراث خود را به عربی منتقل کردند؛ سپس از زبان و بلاغت عربی برای ساختن ادبیات فارسی بهره گرفتند. این حرکت رفت‌وبرگشتی، یکی از پایه‌های اصلی فرهنگ ادبی دورهٔ اسلامی بود. فارسی نو در فضای رقابت با عربی رشد نکرد، بلکه در شبکه‌ای از انتقال، ترجمه، اقتباس و بازآفرینی شکل گرفت.

عزام می‌نویسد: «اتفاق مؤرخی الآداب علی أن أول شاعر فارسی عظیم هو أبو جعفر الرودکی شاعر نصر بن أحمد السامانی».[۱۳۷] این تعبیر در تاریخ ادبیات فارسی بسیار تکرار شده است. رودکی را غالباً پدر شعر فارسی یا نخستین شاعر بزرگ فارسی می‌نامند. اما معنای دقیق این عنوان باید روشن شود. رودکی نخستین شاعر فارسی به معنای مطلق نبود؛ بلکه نخستین شاعر بزرگی بود که آثارش در مقیاس گسترده شناخته شد، دربار سامانی را به مرکز فعالیت خود تبدیل کرد و نمونه‌ای نسبتاً کامل از امکانات شعر فارسی

در اختیار نسل‌های بعد گذاشت.دربارهٔ حجم شعر رودکی، عزام رقمی بسیار بزرگ، یعنی یک میلیون بیت، را به برخی منابع نسبت می‌دهد، اما تصریح می‌کند که از همهٔ آن آثار تنها قطعاتی شامل حدود ۲۴۲ رباعی باقی مانده است.[۱۳۸] اختلاف شدید میان حجم منسوب و میراث موجود، خود نشان می‌دهد که تاریخ شعر فارسی با مسئلهٔ نابودی، انتخاب و بازسازی متون روبه‌روست. آنچه امروز از رودکی می‌خوانیم، بخش کوچکی از دیوانی است که در دوره‌های بعد به او نسبت داده شده یا از آثار پراکنده‌اش گردآوری شده است.رودکی از نظر نهادی نیز اهمیت دارد. او شاعر دربار نصر بن احمد سامانی بود و بخش مهمی از زندگی حرفه‌ای خود را در بخارا گذراند. دربار سامانی امکان پرداخت، مخاطب، انتشار و حفظ شعر را فراهم می‌کرد. رودکی از این شبکه بهره‌مند بود و در مقابل، شعر او به دربار چهره‌ای فرهنگی و مشروعیتی تاریخی می‌داد. مدیحه‌های او فقط ستایش شخص امیر نبودند؛ آن‌ها دربارهٔ نظم سیاسی، بخشندگی، عدالت، پیروزی و تداوم پادشاهی سخن می‌گفتند.بنابراین، رودکی را نباید صرفاً نابغه‌ای منفرد دانست که بدون زمینهٔ اجتماعی و نهادی ظهور کرده است. نبوغ فردی او درون شبکه‌ای از حمایت، رقابت، آموزش، موسیقی، دبیران و مخاطبان درباری عمل می‌کرد. اگر این شبکه وجود نداشت، حتی شعر نیرومند نیز ممکن بود مانند بسیاری از تولیدات شفاهی و محلی از میان برود.

حکایت بازگرداندن نصر سامانی از هرات به بخارا با شعر «بوی جوی مولیان» از مشهورترین روایت‌های تاریخ ادب فارسی است. عزام آن را از نظامی عروضی[1] نقل می‌کند و بیت معروف را می‌آورد:

---

[1] نظامی عروضی سمرقندی نویسنده و شاعر ایرانی سدهٔ ششم هجری قمری و نویسندهٔ کتاب چهار مقاله است. احمد بن عمر بن علی سمرقندی، با کنیهٔ ابوالحسن، ملقب به نظام‌الدین یا نجم‌الدین، و معروف به نظامی عروضی است. تمام آنچه از زندگی شخصی وی می‌دانیم برگرفته از همین چهار مقاله است. نظامی، پس از کسب علوم مقدماتی در سمرقند، در سال‌های ۵۰۴ تا ۵۰۶ رهسپار خراسان شد، و در سال ۵۰۶ در بلخ به خدمت عمر خیام و در سال ۵۱۰ در طوس به خدمت امیر معزی رسید. وی به دربار ملوک آل شنسب پیوست و سال‌ها مداحی شاهان آن سلسله را کرد. نظامی کتاب معروف خویش، مجمع‌النوادر مشهور به چهار مقاله، را در حدود سال‌های ۵۵۱–۵۵۲ هـ.ق به نام ابوالحسن حسام‌الدین علی بن فخرالدوله مسعود برادرزاده ملک شمس‌الدین محمد، پادشاه غوری تألیف کرد. این کتاب شامل چهار «مقالت» (= «گفتار») دربارهٔ چهار فن مختلفِ دبیری و شاعری و نجوم و طبابت است که هرکدام یک مقدمه و چند حکایت را شامل می‌شود. نظامی بر آن است که « دبیر و شاعر و منجم و طبیب از خواص پادشاه‌اند و از ایشان چاره‌ای نیست.» او، پیش از پرداختن

بوی جوی مولیان آید همی
بوی یار مهربان آید همی

در روایت، رودکی با سرودن این قصیده چنان تأثیری بر امیر می‌گذارد که نصر سامانی[۱] بی‌درنگ به سوی بخارا حرکت می‌کند.[۱۳۹] این داستان از نظر تاریخی قطعی نیست. پژوهش‌های جدید دربارهٔ رودکی نیز هشدار داده‌اند که حکایت ممکن است عناصر افسانه‌ای یا ادبی داشته باشد. بااین‌حال، غیرقطعی‌بودن گزارش به معنای بی‌اهمیت‌بودن آن نیست.
این حکایت، تصور جامعهٔ ادبی از قدرت شعر را نشان می‌دهد. شاعر در این روایت کسی است که می‌تواند فاصلهٔ میان امیر و وطن، قدرت و عاطفه، سیاست و خاطره را از میان بردارد. شعر در این‌جا نیرویی اداری یا نظامی نیست؛ اما می‌تواند تصمیم سیاسی را تغییر دهد. چنین روایتی، جایگاه رودکی را در حافظهٔ ادبی تثبیت کرده و نمونه‌ای آرمانی از رابطهٔ شاعر و فرمانروا ساخته است.
از سوی دیگر، این حکایت خود محصول نهاد تذکره و تاریخ ادبیات است. نظامی عروضی با ثبت آن، نه فقط رخدادی را گزارش می‌کند، بلکه تصویری از شاعر کامل می‌سازد: شاعری که موسیقی زبان، شناخت روان امیر و توانایی اجرای فوری را هم‌زمان در اختیار دارد. بنابراین، باید میان رودکی تاریخی و رودکیِ ساخته‌شده در حافظهٔ تذکره‌ای تمایز گذاشت، بدون آنکه یکی را کاملاً نفی و دیگری را بی‌چون‌وچرا بپذیریم.

به این فنون، در مقدمه کتاب، پس از حمد خدا و تقدیم اثر خود به ممدوح، از منظر خویش، طی پنج فصل، دربارهٔ آفرینش جهان و انسان سخن می‌گوید. نظامی در چهار مقاله مدعی شده است که در اخترشناسی و پزشکی نیز دستی دارد.چهار مقاله به اردو، انگلیسی، فرانسوی، ایتالیایی، اسپانیایی، ژاپنی و سوئدی ترجمه شده‌است.

[۱] **ابوالحسن نصر بن احمد بن اسماعیل** (۶ جمادی‌الثانی ۳۰۱ – ۲۲ رجب ۳۳۱ قمری) سومین امیر دودمان سامانی بود که در سال ۳۰۱ در سن هشت سالگی به سلطنت رسید. وی با کمک وزیران خود از جمله ابوعبدالله جیهانی و ابوالفضل بلعمی پایتخت خود، بخارا را به شهری مهم در حوزهٔ ادبیات تبدیل کرد. در زمان حکومت نصر —که به ترجمه اهمیت می‌داد— کتاب‌های زیادی از عربی به فارسی ترجمه شد و دربار وی حامی بسیاری از شاعران از جمله رودکی بود. پس از ۳۰ سال حکومت نصر و مرگ او در سال ۳۳۱، دوران اوج دودمان سامانی به سر آمد و با به حکومت‌رسیدن پسرش، نوح، دولت سامانی روبه‌زوال و انحطاط رفت.

عزام دربارهٔ رودکی می‌نویسد: «فهذا أول شعراء الفرس ینظم علی أسالیب العرب وعلی أسلوب آخر»؛ این نخستین شاعرِ پارسی‌گوست که به شیوه‌های عربی و [نیز] به شیوه‌ای دیگر، شعر می‌سراید. و سپس تأکید می‌کند که شعر فارسی جدید از «الجمع بین الصبغتین العربیة والفارسیة[1]» شکل گرفت.[۱۴۰] این توصیف، یکی از دقیق‌ترین نکات فصل عزام است. رودکی نه شاعرِ تقلید ساده از عربی بود و نه نمایندهٔ بازگشت ناب به فرهنگ پیشااسلامی. اهمیت او در توانایی ترکیب چند سنت بود.

در شعر رودکی، قالب‌ها و فنون عربی با جهان تصویری فارسی درآمیختند. مدیحهٔ درباری، قصیده، مرثیه، غزل و رباعی در محیطی شکل گرفتند که از نظر وزن و اصطلاحات ادبی با جهان عرب پیوند داشت؛ اما تجربهٔ تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی شاعر، به شعر کیفیتی متفاوت می‌داد. این تفاوت را نباید فقط در واژگان جست‌وجو کرد. نحو، آهنگ جمله، نسبت میان تصویر و عاطفه، نوع نگاه به طبیعت و شیوهٔ پیوند دادن حکمت و تجربه نیز در شکل‌گیری سبک فارسی مؤثر بودند.

عزام همچنین رودکی را از نخستین شاعرانی می‌داند که داستان کلیله و دمنه را به نظم کشید.[۱۴۱] اصل منظومهٔ رودکی از میان رفته، اما همین گزارش اهمیت چندجانبه دارد. نخست، نشان می‌دهد که شعر فارسی از همان مراحل آغازین ظرفیت روایت‌های بلند و آموزشی را داشت. دوم، پیوند میان ترجمه، نثر و نظم را آشکار می‌کند. سوم، نشان می‌دهد که ادبیات فارسی نو فقط در مدیحه و شعر کوتاه خلاصه نمی‌شد، بلکه به‌تدریج به بازآفرینی متون داستانی و حکمی نیز پرداخت.

اگر عباس مروزی و ابوحفص سغدی را به‌عنوان نشانه‌های احتمالیِ دورهٔ آغازین در نظر بگیریم و رودکی را چهرهٔ نخستینِ سنتِ تثبیت‌شده بدانیم، تمایز میان آغاز و تثبیت روشن‌تر می‌شود. آغاز ممکن است با قطعاتی پراکنده، گزارش‌هایی متأخر و شاعران کم‌نام‌ونشان همراه باشد؛ اما تثبیت

[1] تلفیق دو صبغهٔ عربی و فارسی

زمانی رخ می‌دهد که شاعر، زبان و قالب، مخاطب و نهاد پشتیبان به یکدیگر متصل شوند.

رودکی در همین نقطه اهمیت می‌یابد. او نه فقط شعر می‌سرود، بلکه در محیطی فعالیت می‌کرد که شعر را ثبت، بازتولید و ارزش‌گذاری می‌کرد. ارتباط او با دربار سامانی، حضور دبیران و کاتبان، و جایگاه فرهنگی بخارا موجب شد که شعرش از سطح آفرینش فردی فراتر رود. پس از او، شاعران می‌توانستند در سنتی موجود حرکت کنند؛ قالب‌ها شناخته شده بودند، معیارهای زبانی شکل گرفته بود و مخاطبان می‌دانستند از شعر فارسی چه انتظاری دارند.

این همان مرحله‌ای است که می‌توان آن را «تثبیت» نامید. تثبیت به معنای پایان تحول نیست؛ بلکه به معنای پدیدآمدنِ قواعد و انتظارهایی است که آفرینش‌های بعدی را ممکن می‌کنند. پس از رودکی، شعر فارسی نه‌تنها ادامه یافت، بلکه از نظر گونه‌ها، موضوعات، فنون و حوزه‌های جغرافیایی گسترش پیدا کرد.

نهادینه‌شدن ادبیات فارسی فقط در زمان آفرینش آثار رخ نداد؛ تذکره‌ها و کتاب‌های تاریخ ادبیات نیز در این فرایند سهمی مهم داشتند. تذکره‌نویسان با انتخاب برخی شاعران، نقل برخی حکایت‌ها و حذف یا کم‌رنگ‌کردن برخی دیگر، ترتیب و اهمیت چهره‌های ادبی را تعیین کردند. رودکی، دقیقی و فردوسی در نتیجهٔ همین فرایند به ستون‌های روایت معیارِ تاریخ شعر فارسی تبدیل شدند.

تذکره‌ها معمولاً ترکیبی از اطلاعات تاریخی، روایت‌های شفاهی، داوری‌های ذوقی و داستان‌های آموزنده‌اند. به همین دلیل، نمی‌توان همهٔ مطالب آن‌ها را به یک شکل خواند. گاهی یک حکایت از نظر تاریخی ضعیف است، اما برای فهم جایگاه شاعر در حافظهٔ ادبی ارزشمند است. گاهی نیز یک داوری کوتاه دربارهٔ سبک شاعر، در شکل‌گیری تصور نسل‌های بعد از تاریخ ادبیات نقش تعیین‌کننده دارد.تذکره‌نویسی همچنین نوعی مرکزگرایی ایجاد کرد. برخی شهرها، دربارها و خاندان‌ها در روایت‌های ادبی برجسته شدند و برخی دیگر به حاشیه رفتند. این مسئله دربارهٔ دورهٔ آغازین فارسی اهمیت فراوان دارد،

زیرا بسیاری از تولیدات ادبیِ محلی، شفاهی یا غیر درباری احتمالاً در منابع باقی نمانده‌اند. بنابراین، آنچه تاریخ ادبیات از سده‌های نخست نشان می‌دهد، برابر با تمام آن چیزی نیست که در جامعه تولید می‌شده است.دولت سامانی را باید مهم‌ترین نهاد سیاسی در نهادینه‌شدن ادبیات فارسی نو دانست، اما نه به این معنا که پیش از آن هیچ تجربه‌ای وجود نداشت. سامانیان توانستند چند عنصر را کنار هم قرار دهند: دولت نسبتاً پایدار، دربارِ ثروتمند، شبکهٔ دیوانی، ارتباط میان خراسان و ماوراءالنهر، و اشتیاق به بازسازی میراث ایرانی در چارچوب اسلامی.
در این دوره، فارسی در مقام زبان شعرِ درباری اعتبار یافت. این اعتبار به‌تدریج به حوزه‌های دیگر نیز انتقال پیدا کرد. فارسی به زبان تاریخ، اندرز، روایت‌های حماسی و آثار آموزشی تبدیل شد. نثر فارسی نیز در همین فضای درباری و دیوانی امکان رشد پیدا کرد. در پژوهش‌های جدید دربارهٔ تاریخ ادبیات فارسی، پیدایش نثر ادبی فارسی در سدهٔ دهم میلادی و در پیوند با دربار سامانیِ بخارا مورد تأکید قرار گرفته است، هرچند این گزاره نیز باید به‌عنوان جمع‌بندی پژوهشی فهم شود، نه حقیقتی بدون اختلاف.[۱۴۲]ترجمهٔ تاریخ طبری به فارسی، فعالیت بلعمی و شکل‌گیری روایت‌های تاریخی فارسی، نمونه‌هایی از این گسترش‌اند. در این مرحله، فارسی دیگر فقط زبان شعر نبود؛ به زبان ثبت تاریخ و انتقال دانش نیز تبدیل می‌شد. چنین تغییری نشانهٔ نهادینه‌شدن است، زیرا زبان ادبی زمانی جایگاهی پایدار پیدا می‌کند که بتواند نیازهای متنوع فرهنگی و سیاسی را پاسخ دهد.
رابطهٔ شعر فارسی و عربی در سده‌های نخست اسلامی رابطه‌ای پیچیده بود. عربی زبان قرآن، حدیث، فقه، فلسفه و بخش بزرگی از دانش رسمی بود. شاعران فارسی برای دسترسی به میراث ادبیِ وسیع عربی، ناگزیر از آشنایی با این زبان بودند. در عین حال، رشد شعر فارسی به معنای خروج کامل از حوزهٔ عربی نبود.اثرپذیری از عربی را باید نوعی انتقال انتخابی و بازسازی‌شده دانست. وزن و قافیه، بخشی از صنایع بلاغی، قالب‌های شعری و بسیاری از واژگان از محیط عربی وارد شعر فارسی شدند؛ اما در زبان فارسی عملکردی

تازه پیدا کردند. فارسی این عناصر را مطابق ساختار خود تنظیم کرد و از آن‌ها برای بیان تجربه‌هایی استفاده کرد که الزاماً در شعر عربی همان صورت را نداشتند.

از این منظر، پرسش «آیا شعر فارسی اصیل بود یا تقلیدی؟» پرسش دقیقی نیست. همهٔ سنت‌های ادبی در تماس با سنت‌های دیگر شکل می‌گیرند. اصالت را نباید با انزوا یکی دانست. یک زبان می‌تواند از عناصر بیرونی بهره بگیرد و درعین‌حال ساختار، آهنگ، حافظه و افق فرهنگی خاص خود را ایجاد کند. شعر فارسی نو دقیقاً از چنین فرایندی پدید آمد.ادبیات فارسی نو در مرحلهٔ نهادینه‌شدن، به بازسازی گذشتهٔ ایران نیز پرداخت. داستان‌های شاهان و پهلوانان، روایت‌های مربوط به ساسانیان، اسطوره‌های ایرانی و تاریخ دودمان‌های پیشین در قالب‌های فارسی بازنویسی شدند. این روند بعدها در شاهنامهٔ فردوسی به اوج رسید، اما ریشه‌های آن به دوره‌های پیش از فردوسی بازمی‌گشت.

دقیقی[۱] بلعمی[۲]و دیگر راویان و شاعران، در انتقال این مواد نقش داشتند. حماسهٔ فارسی فقط یادآوری گذشته نبود؛ وسیله‌ای برای تولید معنای

[۱] ابو منصور محمد بن احمد توسی (پس از ۳۲۰ – میان ۳۶۷ تا ۳۶۹ هجری قمری) مشهور به دقیقی، شاعر فارسی‌زبان در دورهٔ سامانیان بود. او از نخستین کسانی بود که پیش از فردوسی تلاش کرد داستان‌های ملی ایران را به شعر درآورد و از پیشگامان حماسه‌سرایی به زبان فارسی است. بخش کوچکی از شاهنامه، موسوم به گشتاسپ‌نامه، سرودهٔ اوست. این بخش را فردوسی با ذکر نام سرایندهٔ آن در شاهنامهٔ خود گنجانده است.زادگاه وی بنا به روایات گوناگون، توس، بلخ، سمرقند و بخارا ذکر شده است، اما بر پایهٔ پژوهش‌های نوین، این‌گونه پنداشته می‌شود که او زادهٔ شهر توس بوده است. دقیقی با دربار شاهان سامانی در پیوند بود و به تشویق نوح دوم سامانی به نظم درآوردن شاهنامه ابومنصوری را آغاز کرد. اما پیش از آنکه آن را به پایان برساند، به دست غلام خود کشته شد. پس از آن فردوسی کار دقیقی را ادامه داد و شاهنامهٔ ابومنصوری را که منثور بود به نظم درآورد. فردوسی در شاهنامهٔ خود داستان زندگی دقیقی را به کوتاهی نقل کرده و هزار بیتی که دقیقی سروده را هم در شاهنامهٔ خود گنجانده و بدین‌گونه از ازدست‌رفتن آن‌ها جلوگیری کرده است. در دوران‌های نوین، از سوی خاورشناسان این دیدگاه مطرح شد که دقیقی زرتشتی بوده، ولی امروزه این دید با پژوهش‌های بیشتر رد شده و دقیقی را از مسلمان شیعه به‌شمار می‌آورند.

[۲] محمد بن عبیدالله بن محمد مشهور به ابوالفضل بلعمی در سال ۲۲۹ هجری متولد شد. وی منسوب به شهر «بلعم» از شهرهای دیار روم می‌باشد. جد وی، رجاء بن معبد تمیمی هنگام حمله مسلمه بن عبدالملک به بلاد روم، به همراه وی به آن‌جا رفت و در همان‌جا ساکن شد و نسل او در آن منطقه تداوم یافت.هم‌چنین آورده‌اند که جد او «بهار» (بهار بن خالد بن مغیث) نام داشته است. بهار از شجاعان قبیله تمیم بوده که در سپاه قتیبة بن مسلم به مرو آمده و در منطقه‌ای به نام «بلعمان» ساکن شده است و به همین جهت به او بلعمی می‌گویند.در مقدمه تاریخ‌نامه طبری به نقل از سمعانی آمده است: «وی از مردم بخارا است و احفاد او تا امروز (یعنی روزگار سمعانی سال ۵۰۵) به بخارا بر جای مانده‌اند.»به نقل از ویکی فقه

سیاسی و فرهنگی در زمان حال بود. در دوره‌ای که ایران به واحدهای سیاسی متعدد تقسیم شده بود، روایت گذشته امکان می‌داد نوعی پیوستگی تاریخی و فرهنگی تصور شود.بااین‌حال، نباید این فرایند را بازتاب سادهٔ «ملت» به معنای جدید دانست. مفهوم ایران در ادبیات حماسی، دینی، شاهی و تاریخیِ آن دوره، لایه‌های متفاوتی داشت. ایران می‌توانست سرزمین شاهی، قلمرو اسطوره‌ای، حوزهٔ زبان و فرهنگ، یا خاطره‌ای تاریخی باشد. این معانی در گذر زمان بر یکدیگر انباشته شدند و بعدها در روایت‌های ملی و ادبی جدیدتر به شکل منسجم‌تری درآمدند.

ادبیات فارسی نو در اواخر قرن سوم و آغاز قرن چهارم هجری به‌صورت سنتی نیرومند و قابل‌شناسایی ظاهر شد، اما پیدایش آن حاصل لحظه‌ای واحد نبود. پیش از آن، زبان فارسی در گفتار، دیوان، حافظهٔ دهقانی، روایت‌های محلی و بقایای فرهنگ پهلوی ادامه یافته بود. آنچه در دورهٔ سامانیان رخ داد، تبدیل این ذخایر پراکنده به نظامی ادبی، درباری و نوشتاری بود.

روایت‌های بهرام گور، یعقوب لیث، عباس مروزی و ابوحفص سغدی، هرکدام بخشی از حافظهٔ تاریخیِ مربوط به آغاز شعر فارسی را نشان می‌دهند، اما هیچ‌یک به‌تنهایی نمی‌توانند تاریخ قطعی پیدایش آن را تعیین کنند. روایت عباس مروزی، به دلیل ادعای ظهور شعر پخته و سپس سکوتی صدساله، حتی از سوی عزام محل تردید دانسته شده است. روایت یعقوب لیث بیشتر نقش هویتی و نمادین دارد و داستان‌های مربوط به بهرام گور نیز باید با نقد منبع‌شناختی خوانده شوند.خراسان و ماوراءالنهر به دلیل مجموعه‌ای از عوامل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و جغرافیایی به مرکز مهم ادبیات فارسی تبدیل شدند. دوری از بغداد به‌تنهایی کافی نبود؛ وجود دولت سامانی، دربار بخارا، دبیران، کاتبان، راویان، دهقانان و شبکه‌های انتقال فرهنگی بود که امکان تثبیت فارسی را فراهم کرد. سامانیان را باید مهم‌ترین شتاب‌دهندهٔ این فرایند دانست، نه پدیدآورندهٔ مطلق آن.

رودکی نیز در همین چارچوب باید فهمیده شود. او نخستین شاعر بزرگ و تثبیت‌شدهٔ فارسی بود، نه الزاماً نخستین کسی که به فارسی شعر گفت.

جایگاه او نتیجهٔ استعداد فردی، پیوند با دربار نصر سامانی، توانایی در گونه‌های گوناگون شعری، آشنایی با موسیقی و برخورداری از شبکهٔ انتقال و حفظ متن بود. در شعر او، سنت عربی و میراث ایرانی در ساختاری تازه با یکدیگر ترکیب شدند.

وزن، قافیه، بلاغت و واژگان عربی در شعر فارسی نو حضور داشتند، اما این حضور به معنای تقلید ساده نبود. فارسی نو عناصر عربی را در ساختار زبانی و فرهنگی خود بازآرایی کرد. از سوی دیگر، میراث ایرانی نیز به‌صورت خالص و دست‌نخورده به فارسی نو منتقل نشد؛ بلکه از راه ترجمه، روایت شفاهی، بازنویسی تاریخی و سازگاری با جهان اسلامی دگرگون شد.

ترجمهٔ آثار پهلوی به عربی نیز بخشی از همین فرایند بود. ابن‌مقفع، عبدالحمید بن ابان و آل نوبخت در انتقال تاریخ، سیاست، اندرز و اسطوره‌های ایرانی به زبان عربی نقش داشتند. این ترجمه‌ها بر ادب و تاریخ‌نگاری عربی اثر گذاشتند، اما ادعای اینکه همهٔ روایت‌های عربی دربارهٔ ایران از همین منابع برخاسته‌اند، نیازمند محدودسازی و بررسی موردی است.در نهایت، نهادینه‌شدن ادبیات فارسی زمانی رخ داد که زبان فارسی توانست دربار، دیوان، تاریخ، شعر، روایت، ترجمه و حافظهٔ فرهنگی را در یک شبکهٔ نسبتاً پایدار به هم پیوند دهد. ادبیات فارسی نو نه گسستی کامل از گذشته بود و نه استمرار بی‌تغییر آن؛ نه تقلید صرف از عربی بود و نه ظهور ناگهانیِ اصالتی ناب. این ادبیات در مسیر تماس، انتقال، انتخاب، بازسازی و رقابت شکل گرفت و سپس به یکی از مهم‌ترین زبان‌های ادبی جهان اسلامی و ایرانی تبدیل شد.

گفتار هفتم: عربی و فارسی؛ سیادت یا تقسیمِ کارِ زبانی؟

عبدالوهاب عزام در فصل «مكان العربية في إيران من الفارسية» مسئله‌ای اساسی را طرح می‌کند: پس از آن‌که فارسی در ایران به زبان ادبی مستقلی تبدیل شد، چه بر سر جایگاه عربی آمد؟ آیا فارسی توانست عربی را در قلمرو ادب و دانش کنار بزند، یا عربی همچنان موقعیت پیشین خود را حفظ کرد؟ عزام پرسش را چنین صورت‌بندی می‌کند:

«ماذا أصاب اللغة العربية فی هذه البلاد بعد أن صار لها لغة أدبية خاصة؟ هل استبدت اللغة الفارسية بالآداب والعلوم ولم يبق للعربية فيها مجال؟»؛ «در این سرزمین‌ها، پس از آنکه خود به زبانی ادبی و ویژه دست یافتند، چه بر سرِ زبان عربی آمد؟ آیا زبان فارسی بر پهنهٔ ادبیات و علوم استیلا یافت و دیگر مجالی برای [زبان] عربی در آن باقی نماند؟» [۱۴۷]

این پرسش، در ظاهر، دربارهٔ جایگاه دو زبان است؛ اما در سطحی عمیق‌تر، به رابطهٔ میان زبان، قدرت، دانش، هویت و نهادهای اجتماعی مربوط می‌شود. زبان‌ها در خلأ با یکدیگر رقابت نمی‌کنند. هر زبان در شبکه‌ای از نهادها، مخاطبان، ژانرها[1]، سنت‌های آموزشی، دستگاه‌های اداری، حامیان سیاسی و عادت‌های فرهنگی به کار می‌رود. ازاین‌رو، نمی‌توان از «پیروزی» یا «شکست» یک زبان سخن گفت، مگر آن‌که نخست روشن شود پیروزی در کدام حوزه، در برابر کدام مخاطب و در چارچوب کدام نهاد سنجیده می‌شود. عزام خود تا اندازه‌ای از دوگانهٔ سادهٔ جایگزینی فاصله می‌گیرد. او می‌نویسد: «قد تقلبت القوم باللغتین، ولکن یمکن أن یقال: إن العربية احتفظت بالسيادة فی الأطوار کلها فيما عدا الشعر.»؛ «مردمان میانِ هر دو زبان در نوسان بودند؛ اما می‌توان گفت که زبان عربی، جز در قلمروِ شعر، در تمامیِ ادوار جایگاهِ سیادتِ خود را حفظ کرد.» [۱۴۸]

بنابراین، از نظر او، ایرانیان با هر دو زبان سروکار داشتند، اما عربی، جز در شعر، «سیادت» خود را حفظ کرد. این داوری، در عین آن‌که بر واقعیتی مهم، یعنی استمرار نقش گستردهٔ عربی در دانش و دین، تکیه دارد، نیازمند بازخوانی انتقادی است. مسئله این نیست که آیا عربی در بسیاری از حوزه‌ها زبان غالب بود یا نه؛ مسئله آن است که آیا مفهوم «سیادت» می‌تواند پیچیدگی رابطهٔ تاریخی عربی و فارسی را به‌درستی توضیح دهد.عزام برای اثبات برتری عربی در حوزه‌های علمی و ادبی، به حجم آثار تألیف‌شده توجه می‌کند:

[1] منظور از ژانر؛ «قراردادِ نانوشته» یا «نظامِ قاعده‌مند» است که باعث می‌شود ما چیزها (متون، هنر، رفتار یا حتی افکار) را در دسته‌های مشابه قرار دهیم.

«لا ريب أن المؤلفات العربية التى ألفت فى بلاد الفرس ما بين القرن الرابع وغارات التتار أكثر جداً من نظائرها الفارسية، ولكن ينبغى أن نفرق بين الشعر وغيره فإن الأمر فيهما لا يجرى على سنن واحد.»؛ «بی‌گمان، حجمِ آثارِ عربی که از قرن چهارم تا یورشِ مغولان در سرزمین‌های ایران نگاشته شده، به‌مراتب بیش از همتایانِ فارسی‌شان است؛ با این‌همه، باید میانِ شعر و دیگر حوزه‌های نگارش تفکیک قائل شد، چرا که این دو عرصه از قاعده‌ای واحد پیروی نمی‌کنند.» [۱۴۹]

این گزاره از یک جهت مهم است، زیرا نشان می‌دهد که پس از ظهور فارسی نو، عربی ناگهان از حیات فکری ایران حذف نشد. در فاصلهٔ قرن چهارم تا حملهٔ مغول، بخش بزرگی از آثار فقهی، تفسیری، کلامی، فلسفی، پزشکی، ریاضی، نجومی و تاریخی در سرزمین‌های ایرانی همچنان به عربی نوشته شد. اما همین گزاره، هنگامی که با تفکیک شعر از دیگر حوزه‌ها همراه می‌شود، ناخواسته زمینهٔ نقد داوری کلی «سیادت عربی» را نیز فراهم می‌کند. اگر وضعیت شعر و علم «بر یک سنن» جریان نداشته است، پس با یک نظام زبانی یکپارچه روبه‌رو نیستیم؛ بلکه با چند حوزهٔ کارکردی مواجهیم که در هرکدام قواعد انتخاب زبان متفاوت بوده است.

عربی پس از اسلام چند امتیاز ساختاری داشت. این زبان، زبان قرآن و حدیث بود و در نتیجه، آموزش دینی، تفسیر، فقه و بسیاری از علوم وابسته به دین را در مدار خود نگه می‌داشت. افزون بر این، عربی برای قرن‌ها زبان ارتباط علمی میان مراکز مختلف جهان اسلام بود. عالمی که در خراسان، ری، بغداد، شام، مصر یا اندلس می‌زیست، با نوشتن به عربی می‌توانست مخاطبی فرامنطقه‌ای به دست آورد. عربی در این معنا فقط زبان یک قوم نبود؛ زبان یک شبکهٔ علمی و دینی گسترده بود.

در مقابل، فارسی نو از سدهٔ سوم/نهم به بعد به‌تدریج به زبان نوشتاری و ادبی مهمی تبدیل شد. این تحول، گسستی ناگهانی از گذشته نبود، بلکه نتیجهٔ استمرار عناصر ایرانی در شرایط جدید اسلامی و بازآرایی تدریجی سنت‌های نوشتاری، اداری و ادبی بود. فارسی در حوزه‌هایی مانند شعر، ادب

درباری، تاریخ‌نگاری محلی، اندرزنامه‌نویسی، رسائل اخلاقی و تعلیمی، و ارتباط با مخاطب ایرانی‌زبان، ظرفیت‌هایی پیدا کرد که عربی الزاماً همان نقش را ایفا نمی‌کرد.

از این منظر، رابطهٔ عربی و فارسی را بهتر است نوعی «تقسیم کار تاریخی» دانست؛ البته تقسیم کاری نامتقارن، متغیر و وابسته به نهادها. عربی در بسیاری از حوزه‌ها از دسترسی گسترده‌تر به سرمایهٔ علمی و دینی برخوردار بود، اما فارسی در حوزهٔ شعر و ادب ایرانی و در ارتباط با مخاطب محلی و درباری جایگاهی مستقل و گاه برتر به دست آورد. این تقسیم کار، نه قراردادی آگاهانه و یک‌باره، بلکه حاصل انباشت انتخاب‌های تاریخی بود.عربی پس از فتح ایران به زبان دین، حکومت، دانش و بخش مهمی از فرهنگ نوشتاری جهان اسلام تبدیل شد. در نسل‌های نخستین پس از اسلام، ایرانیان برای مشارکت در نهادهای دینی و علمی جدید ناگزیر از آموختن عربی بودند. این زبان، امکان دسترسی به قرآن، حدیث، فقه، کلام و میراث علمی ترجمه‌شده را فراهم می‌کرد. از همین‌رو، عربی نه صرفاً زبان قدرت سیاسی، بلکه زبان مشارکت در صورت‌بندی تمدن اسلامی نیز بود.نکتهٔ مهم آن است که بسیاری از ایرانیان از طریق عربی وارد شبکه‌ای شدند که از مرزهای محلی فراتر می‌رفت. یک کتاب فقهی یا فلسفی عربی می‌توانست در چندین مرکز علمی تدریس و استنساخ شود؛ درحالی‌که یک اثر فارسی، دست‌کم در مراحل نخست، بیشتر به مخاطبان ایرانی‌زبان و نهادهای محلی وابسته بود. این تفاوت در دامنهٔ ارتباط، بر انتخاب زبان اثر می‌گذاشت.از همین‌جاست که باید میان «زبان علم» و «زبان هویت» تفکیک کرد. ایرانی‌بودنِ یک دانشمند الزاماً به فارسی‌نوشتن او نمی‌انجامید. بسیاری از دانشمندان ایرانی، برای آن‌که در گفت‌وگوی علمی گسترده‌تری مشارکت کنند، آثار خود را به عربی می‌نوشتند. عربی‌نویسی آنان را نمی‌توان به‌سادگی نشانهٔ گسست از ایران یا انکار هویت ایرانی دانست. این آثار در محیط‌های علمی ایرانی تولید می‌شدند، از حمایت فرمانروایان و وزیران ایرانی بهره می‌بردند، و گاه مسائل

و سنت‌های فکری شکل‌گرفته در ایران را به زبان عربی بیان می‌کردند. عزام دربارهٔ عالمان مؤلف می‌نویسد:
«فأما العلماء المؤلفون فلا حرج على باحث أن يقول: إنهم كلهم يعرفون اللغتين.» «اما در بابِ عالمانِ مصنّف، هیچ پژوهشگری را جایِ ایراد نیست اگر بگوید: همگیِ آنان به هر دو زبان [عربی و فارسی] آگاهی داشتند.» [۱۵۰]و سپس اضافه می‌کند:«وقد ألف بعضهم فيهما ولكن المؤلفين بالعربية أشهر ذكراً وأعظم أثراً.» «برخی از آنان به هر دو زبان تألیف داشتند؛ با این حال، نویسندگانِ عربی‌زبان، پرآوازه‌تر و تأثیرگذارتر بودند.» [۱۵۱]
در اینجا عزام به واقعیتی اشاره می‌کند که اهمیت آن از خودِ شمار آثار بیشتر است: دانشمندان مؤلف غالباً دوزبانه بودند. عربی‌بودن زبان تألیف، در بسیاری موارد، نتیجهٔ انتخابی آگاهانه یا نهادی بود؛ یعنی مؤلف زبان را با توجه به نوع دانش، دامنهٔ مخاطب و جایگاه اثر انتخاب می‌کرد.
بااین‌حال، تعبیر «أشهر ذكراً وأعظم أثراً» نیز باید با احتیاط خوانده شود. شهرت و اثرگذاری همیشه فقط به ارزش علمی اثر مربوط نیست؛ به زبان اثر، شبکهٔ نسخه‌برداری، نظام آموزشی، امکان نقل و ترجمه، و موقعیت نهادهای علمی نیز وابسته است. اثر عربی، به دلیل قرارگرفتن در شبکهٔ وسیع‌تر جهان اسلام، از امکان گردش بیشتری برخوردار بود. بنابراین، فزونی شهرت آثار عربی را نمی‌توان به‌طور مستقیم نشانهٔ برتری ذاتی عربی بر فارسی دانست.فارسی نو در همان دوره‌ای که عربی نقش فرامنطقه‌ای خود را حفظ می‌کرد، به‌تدریج حوزهٔ مخاطبان خاص خود را ساخت. این زبان در دربارها، دستگاه‌های دیوانی، شعر، تاریخ‌نگاری و ادب تعلیمی گسترش یافت. فارسی برای بسیاری از نویسندگان، زبان ارتباط با مخاطبی بود که الزاماً آموزش تخصصی عربی ندیده بود. در چنین زمینه‌ای، فارسی نه زبان «فرودست»، بلکه زبان دسترسی و انتقال بود.نمونهٔ روشن این وضعیت در سخن عزام دربارهٔ غزالی[1]دیده می‌شود:

---

[1] ابی حامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی، ملقّب به حجت‌الاسلام زین الدین الطوسی و امام محمّد غزالی (۴۵۰ – ۵۰۵ ه.ق) متکلم، فقیه و صوفی ایرانی بود او یکی از بزرگ‌ترین مردان تصوف سدهٔ پنجم هجری است و در غرب بیش‌تر با نام‌های Al-Ghazali و Algazel شناخته می‌شود.

> «فیکفینا أن نذکر الغزالی فنحن نعرف مؤلفاته العربیة ولیس له فی الفارسیة إلا رسالتان: کیمیاء السعادة ونصیحة الملوک.» کافی است از غزالی یاد کنیم؛ ما آثار عربیِ او را می‌شناسیم، حال آنکه از او به زبان فارسی جز دو رساله باقی نمانده است: کیمیای سعادت و نصیحةالملوک [۱۵۲]

او دربارهٔ کیمیای سعادت[1] می‌افزاید:

> «وقد صرح فی الأولی أنه ألفها بالفارسیة لیُفهم العامة.» «او در رسالهٔ نخست تصریح کرده است که آن را به زبان فارسی نگاشت تا برای عامهٔ مردم قابل‌فهم باشد.» [۱۵۳]

اهمیت این شاهد در آن است که فارسی‌نویسی غزالی را نمی‌توان صرفاً نتیجهٔ ناتوانی در عربی دانست. غزالی از مهم‌ترین نویسندگان عربی‌نویس جهان اسلام بود و توانایی او در عربی محل تردید نبود. فارسی‌نوشتن کیمیای سعادت، بنا بر تصریح نقل‌شده، با مسئلهٔ مخاطب ارتباط داشت: اثر باید برای «عامه» قابل فهم باشد.در اینجا زبان به ابزار تنظیم رابطهٔ میان دانش و جامعه تبدیل می‌شود. غزالی بخشی از اندیشهٔ دینی و اخلاقی خود را در قالبی فارسی عرضه کرد، زیرا فارسی امکان ارتباط با خوانندگانی را فراهم می‌کرد که در شبکهٔ تخصصی عربی حضور نداشتند. پس فارسی در این نمونه زبانِ فقدان دانش نیست؛ زبانِ گسترش مخاطب است.البته در بررسی آثار فارسی غزالی باید میان آثار معتبر و انتساب‌های متأخر تفاوت گذاشت. کیمیای سعادت و نصیحة الملوک در بحث حاضر اهمیت دارند، اما هر اثر فارسی منسوب به غزالی را نمی‌توان بدون بررسی نسخه‌شناختی و پژوهش‌های انتقادی پذیرفت. برای نمونه، رسالهٔ ای فرزند یا أیها الولد در پژوهش‌های جدید به‌عنوان انتسابی مسئله‌دار و حتی جعل ادبی متأخر

---

[1] کیمیای سعادت کتابی است از امام محمد غزالی دربارهٔ اصول دین اسلام که در آخرین سال‌های قرن پنجم هجری به زبان فارسی نوشته شده‌است. این کتاب از مشهورترین کتب عرفانی و دینی به شمار می‌رود که از لحاظ فصاحت کلام، سلاست انشا و خالی بودن از تکلف و تصنع کمتر نظیر دارد.کیمیای سعادت چکیده‌ای است از کتاب بزرگ احیاء علوم الدین، با افزون و کاستی‌هایی که غزالی آن را با همان نظم و ترتیب به زبان مادری خود نوشته‌است. مقدمهٔ کتاب در چهار عنوان است: خودشناسی، خداشناسی، دنیاشناسی، و آخرت‌شناسی. متن کتاب مانند احیاء به چهار رکن تقسیم شده: عبادات، معاملات، مُهلِکات، و مُنجیات.

بررسی شده است. بنابراین، استدلال دربارهٔ زبان و مخاطب باید بر آثار دارای پشتوانهٔ انتسابی استوار باشد، نه بر فهرست‌های سنتیِ بدون نقد.عزام دربارهٔ فخرالدین رازی[1] می‌نویسد:

> «فخر الدین الرازی له زهاء ثلاثة وثلاثین مؤلفاً یعرف منها فی الفارسیة واحد فقط هو اختیارات علائی.» ؛«فخرالدین رازی نزدیک به سی و سه اثر دارد که از میان آن‌ها، تنها یک اثر به زبان فارسی شناخته شده است: «اختیارات علائی».» [۱۵۴]

این عبارت، در نگاه نخست، تصویری روشن ارائه می‌کند: فخر رازی تقریباً همهٔ آثار خود را به عربی نوشته و تنها یک اثر فارسی از او شناخته شده است. اما این داوری را نمی‌توان بدون بررسی فهرست‌های آثار، نسخه‌ها و پژوهش‌های جدید، به‌صورت قطعی پذیرفت.

فخر رازی از بزرگ‌ترین متکلمان و فیلسوفان سدهٔ ششم/دوازدهم بود و آثار او در حوزه‌های کلام، تفسیر، منطق، فلسفه، اصول فقه، پزشکی و علوم طبیعی در شبکهٔ وسیع علمی جهان اسلام گردش کرد. طبیعی است که عربی برای چنین پروژه‌ای زبان مناسب‌تری بود؛ زیرا مخاطبان اصلی او در مدارس و حلقه‌های علمی متعدد، عربی می‌خواندند و آثار عربی در مباحثات فرامنطقه‌ای قابلیت بیشتری داشتند. اما این امر به معنای بی‌اهمیتی فارسی در محیط فکری او نیست.در این مورد، باید میان سه گزاره تفاوت گذاشت:

---

[1] **ابوعبدالله محمد بن عمر بن حسین بن حسن تَیْمیِّ بَکْریِّ طبرستانی رازی** (۶۰۶–۵۴۴ ق)، فقیه، متکلم، فیلسوف، مفسر، حکیم، پزشک، شاعر و ستاره شناس مسلمان ایرانی در سال ۵۴۴ قمری از خانواده‌ای اهل طبرستان در ری زاده شد و در سال ۶۰۶ قمری در هرات درگذشت.وی معروف به ابن الخطیب و ملقب به فخرالدین است و به امام رازی یا امام فخر رازی نیز شهرت دارد. او بر علوم عقلی و علوم نقلی، تاریخ، کلام، فقه، اصول و علوم ادبی عصر خود تسلط کامل داشت. کتاب‌هایش در دوران زندگی او بسیار مورد پذیرش قرار گرفت و به عنوان کتب درسی از آن‌ها استفاده می‌شد. بسیاری از اندیشمندان، فخر رازی را نخستین کسی می‌دانند که فلسفه و کلام را به هم آمیخته و از این نظر، الگوی بسیاری از متکلمان پس از خود شده است. پدرش ضیاءالدین عمر بن حسین طبرستانی، خود از بزرگان علم و عرفان بود که از آمل به ری مهاجرت کرده بود.رازی معاصر و همدرس شیخ اشراق بود. هر دوی آنها در مراغه نزد مجدالدین جیلی درس می‌خواندند و به همین علت هر دو در پاره‌ای از نظریات انتقادی بر بعضی از مباحث منطقی مشابهاتی دارند که این نظریات ملهم از استادشان بوده است .او با نقد فلسفه ابن‌سینا و ارائه دیدگاه‌های نوآورانه در موضوعاتی مانند تمایز ماهیت و وجود، اصول فیزیک و مبانی اخلاق، تأثیر عمیقی بر تفکر اسلامی گذاشت. فخرالدین رازی به دلیل درخشش فکری و تسلط بر موضوعات مختلف، یکی از تأثیرگذارترین اندیشمندان تاریخ اسلام به‌شمار می‌رود.

نخست، این‌که بخش بزرگی از آثار شناخته‌شدهٔ فخر رازی به عربی است؛ این گزاره با وضعیت عمومی آثار او سازگار است.**دوم،** این‌که اختیارات علائی اثری فارسی و منسوب به اوست؛ این انتساب در برخی منابع مطرح شده، اما برای داوری قطعی نیازمند مقابله با فهرست‌های معتبر نسخه‌شناختی و پژوهش‌های تخصصی است.**سوم**، این‌که فخر رازی تنها یک اثر فارسی داشته است؛ این گزاره از آن دو ادعای نخست فراتر می‌رود و بدون مستندات کامل نباید با قطعیت بیان شود.

این تمایزها از نظر روش‌شناختی مهم‌اند. تاریخ زبان را نمی‌توان بر اساس فهرست‌های ناقص یا شمارش‌هایی که معیارهای آنها روشن نیست بازسازی کرد. گاهی یک اثر فارسی به‌دلیل از میان رفتن نسخه‌ها از حافظهٔ کتاب‌شناختی حذف می‌شود؛ گاهی نیز اثری به نویسنده‌ای مشهور منسوب می‌گردد تا اعتبار بیشتری پیدا کند. در نتیجه، «کمیابی آثار فارسی» ممکن است بخشی از واقعیت تاریخی و بخشی نیز حاصل وضعیت انتقال و حفظ متون باشد.عزام دربارهٔ خواجه نصیرالدین طوسی[1] می‌نویسد:

«ونصير الدين الطوسي على تأخر زمانه له نحو خمسين مؤلفاً قليل منها الفارسي.»[۱۵۵] ؛«و نصیرالدین طوسی نیز، با وجودِ متأخر بودنِ دورانِ حیاتش، حدود پنجاه اثر نگاشته که شمار اندکی از آن‌ها فارسی است.»

طوسی نمونه‌ای بسیار مناسب برای بررسی رابطهٔ زبان و نهاد است. او در سدهٔ هفتم/سیزدهم، در دوره‌ای می‌زیست که عربی همچنان زبان اصلی بسیاری از علوم رسمی، به‌ویژه فلسفه، ریاضیات، نجوم و کلام بود. بخش عمدهٔ آثار علمی او به عربی نوشته شد؛ آثاری که در شبکهٔ علمی جهان اسلام و در میان ریاضی‌دانان، منجمان، فیلسوفان و متکلمان قابل استفاده بود.

---

[1] **ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن طوسی** (۵۷۹–۶۷۲ ه) (۱۲۰۱–۱۲۷۴ م) روحانی، شاعر، علامه، فیلسوف، متکلم، فقیه، اندیشمند،ریاضیدان، اخترشناس، پزشک و معمار ایرانی بود. کنیه‌اش «ابوجعفر» و به القابی چون «نصیرالدین»، «محقق طوسی»، «استاد البشر» و «خواجه» شهرت دارد. ابن خلدون (۱۳۳۲–۱۴۰۶ م) او و فخرالدین رازی را بزرگ‌ترین دانشمندان ایران دانسته است.

اما در کنار این آثار عربی، نوشته‌های فارسی مهمی از طوسی برجای مانده است؛ از جمله اخلاق ناصری[۱]، اخلاق محتشمی[۲] و سیر و سلوک. همین هم‌زیستی نشان می‌دهد که فارسی‌نویسی در آثار طوسی نه نشانهٔ کنارگذاشتن عربی بود و نه عربی‌نویسی او به معنای بی‌اعتنایی به فارسی.

انتخاب زبان در اینجا با چند عامل ارتباط داشت. اثر علمی تخصصی، که قرار بود در میان اهل فن و در مراکز گوناگون تدریس شود، غالباً به عربی نوشته می‌شد. اثر اخلاقی، سیاسی یا تعلیمی که مخاطب ایرانی و درباری داشت، می‌توانست به فارسی نگاشته شود. اخلاق ناصری در فضای سیاسی و فرهنگی ایران معنا پیدا می‌کند و فارسی‌بودن آن بخشی از کارکرد ارتباطی و اجتماعی اثر است.

از این منظر، طوسی نه نمونهٔ «سلطهٔ عربی» است و نه نمونهٔ «بازگشت کامل فارسی». او نشان می‌دهد که یک دانشمند ایرانی می‌توانست در یک پروژهٔ فکری واحد، زبان‌ها را بر اساس موضوع، نهاد و مخاطب تقسیم کند. عربی امکان مشارکت در علم فرامنطقه‌ای را فراهم می‌کرد و فارسی امکان صورت‌بندی اندیشه برای مخاطب ایرانی و دربارهای فارسی‌زبان را.

عزام دربارهٔ بیضاوی[۳] می‌نویسد:

---

[۱] **<u>اخلاق ناصِری</u>** یکی از مهم‌ترین رساله‌های حکمت عملی در دوره اسلامی است که خواجه نصیر طوسی در سال ۶۳۳ هجری قمری نوشتن آن را به پایان رساند. همچنین این کتاب از مشهورترین نوشته‌های خواجه نصیر، یکی از دو کتاب نوشته شده بنا به خواست حاکم اسماعیلیه (به همراه اخلاق جلالی) در باب حکمت عملی و نخستین اثر فارسی زبان مهم در باب مذکور است که مطالب آن مبتنی بر تلفیق دیدگاه فلسفی و علمی یونان و دیدگاه اسلامی درباره انسان، خانواده و جامعه است. اخلاق ناصری در باب اخلاق فردی، تدبیر منزل (رفتار در محیط خانه و اداره زندگی) و سیاست مدن (به تعبیر امروزی علوم سیاسی) نگاشته شده‌است. باب اول آن، خلاصه‌ای از رساله عربی تهذیب‌الاخلاق یا الطّهارة اثر ابن مسکویه است.

[۲] **<u>اَخلاقِ مُحتَشَمی</u>**، کتابی اخلاقی اثر خواجه نصیرالدین طوسی و به زبان فارسی که حاوی موضوعات مختلف اخلاقی است. پندها و اندرزها، سخنان حکیمانه و تمثیلات فراوان، در این کتاب ذکر شده است. همچنین جنبه عملی این کتاب، از جنبه نظری آن بیشتر است.این کتاب دارای چهل باب در موضوعات مختلف اخلاقی است. سه رساله دیگر نیز پس از ابواب چهل گانه آمده است.

[۳] **<u>ناصرالدین عبدالله بیضاوی (نام کامل وی: ناصرالدین أبو سعید أو أبو الخیر عبدالله بن أبی القاسم عمر بن محمد بن أبی الحسن علی البیضاوی الشیرازی الشافعی)</u>** از قضات و افاضل قرن هفتم هجری است. قاضی بیضاوی در بیضا زاده شد و در شیراز به تحصیل علوم پرداخت. او پیش از رفتن به تبریز مدتی در عهد اتابکان فارس در فارس مقام قاضی‌القضاتی داشت. سپس به تبریز رفت و تا پایان عمر در آن شهر به تألیف و تدریس و امر قضاوت مشغول بود. بیضاوی هم‌روزگار خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین شیرازی و مصاحب و دوست آنان بود. در مورد سال درگذشت قاضی اختلاف

«والبیضاوی ألف تفسیره بالعربیة ولم یمنح الفارسیة إلا کتاباً صغیراً أسماه نظام التواریخ.»[۱۵۶] بیضاوی تفسیرِ خود را به زبانِ عربی نگاشت و از زبانِ فارسی، تنها کتابی کوچک با عنوانِ نظام‌التواریخ بر جای گذاشت.»

در اینجا نیز بخش نخست گزاره روشن است: تفسیر بیضاوی، أنوار التنزیل وأسرار التأویل[۱]، به عربی نوشته شده است؛ زیرا تفسیر قرآن در سنت علمی اسلامی، به‌طور طبیعی در مدار زبان عربی قرار داشت. زبان قرآن، حدیث، دانش لغوی و میراث تفسیری، عربی را به زبان اصلی این ژانر تبدیل کرده بود.در برابر، نظام التواریخ اثری فارسی و نوعی تاریخ مختصر ایران دانسته شده است. این اثر نشان می‌دهد که بیضاوی، با وجود عربی‌نویسی در تفسیر، برای یک حوزهٔ تاریخی و مخاطب متفاوت از فارسی استفاده کرده است. این دو اثر را نمی‌توان صرفاً از زاویهٔ هویت قومی مؤلف توضیح داد؛ باید ژانر و مخاطب آنها را نیز در نظر گرفت.بااین‌حال، در مورد جزئیات آثار فارسی بیضاوی باید محتاط بود. اطلاعات موجود دربارهٔ نظام التواریخ از نظر کتاب‌شناختی قابل استفاده است، اما نمی‌توان بر اساس یک اشارهٔ کوتاه، دربارهٔ همهٔ آثار فارسی یا میزان دقیق فارسی‌نویسی بیضاوی حکم داد. نمونهٔ بیضاوی بیش از آن‌که برای اثبات کمیت آثار فارسی سودمند باشد، برای نشان‌دادن انعطاف زبانی یک عالم مسلمان ایرانی اهمیت دارد.

هست. او به گمان میان سال‌های ۶۸۲ تا ۶۹۲ هجری قمری درگذشته‌است. کتاب انوار التنزیل و اسرار التاویل یا تفسیر بیضاوی مهم‌ترین تألیف اوست

[۱] **أنوار التنزیل و أسرار التأویل، مشهور به «تفسیر بیضاوی»**، تألیف عبدالله بن عمر شیرازی شافعی بیضاوی (م ۶۹۱ق)، از عالمان و متکلمان و مفسران معاصر علامه حلّی و خواجه نصیرالدین طوسی بوده است. روش تفسیری بیضاوی بدین‌ترتیب است که در آغاز، از نام سوره، جایگاه نزول و تعداد آیات آن یاد می‌کند و آنگاه به تفسیر و تبیین واژه‌ها پرداخته و تفسیر را ادامه می‌دهد.این کتاب در حقیقت، در برابر «کشاف» زمخشری به نگارش درآمده و گرایش به فکر اشعری از نکات بارز این تفسیر است. مطالب تفسیر بیشتر برگرفته از «کشاف» زمخشری و تفسیر کبیر فخرالدین رازی است. یکی دیگر از منابع مورد استفاده بیضاوی، به‌ویژه در لغت و اشتقاق و بیان دقایق زبانی و ادبی قرآن کریم، تفسیر راغب اصفهانی است. صاحب «کشف الظنون» همچنین ذیل مدخل «تفسیر الراغب»، از آن به‌عنوان یکی از مآخذ «أنوار التنزیل» بیضاوی یاد می‌کند.

عزام در بحث شعر با صراحت بیشتری از برتری فارسی سخن می‌گوید:

«وأما الشعر وما یتصل به فلا ریب أن النبوغ کان لشعراء الفارسیة.»[۱۵۷] ما در بابِ شعر و آنچه بدان وابسته است، بی‌گمان نبوغ از آنِ شاعرانِ فارسی‌زبان بود.»

و می‌افزاید:

«فلیس فیمن شعروا بالعربیة ببلاد الفرس کثیر أمثال الفردوسی أو الأنوری أو العنصری.»[۱۵۸] «از میان شاعرانی که در سرزمین‌های ایران به زبان عربی شعر گفته‌اند، شمارِ کسانی که بتوان آنان را با فردوسی، انوری یا عنصری سنجید، بسیار اندک است.»

در این داوری، عزام تفاوتی واقعی میان حوزهٔ شعر فارسی و دیگر حوزه‌های تألیف را ثبت می‌کند. فارسی از سدهٔ چهارم/دهم به بعد، در شعر به زبانی برخوردار از سنت، مخاطب، دربار و حافظهٔ فرهنگی مستقل تبدیل شد.

فردوسی،[۱] عنصری،[۲] فرخی،[۳] منوچهری،[٤] انوری[۵] و سپس سعدی[٦] و حافظ،[۷] در ساختن این مرکز ادبی نقش داشتند.اما برتری فارسی در شعر را نباید به معنای حذف عربی از حیات ادبی ایران دانست. عزام خود تصریح می‌کند:

---

[۱] **ابوالقاسم منصور بن حسن توسی**(۴۱۶–۳۲۹ ه.ق برابر با ۴۰۳–۳۱۹ ه.ش)، متخلص به فردوسی، شاعر حماسه‌سرای ایرانی و سرایندهٔ شاهنامه، حماسهٔ ملی ایران است. فردوسی را بزرگ‌ترین چکامه‌سرای پارسی‌گو دانسته‌اند که از آوازهٔ جهانی برخوردار است. او را حکیم سخن، حکیم توس و استاد توس نیز گویند.

[۲] **ابوالقاسم حسن بن احمد عنصری بلخی** شاعر نام‌آور پارسی در سال ۳۵۰ هجری قمری زاده شد. امیر نصر برادر سلطان محمود غزنوی، وی را به غزنه فراخواند. سلطان محمود غزنوی به او توجه نشان داد و به او عنوان ملک‌الشعرایی داد. عنصری یکی از شاعران نمونه در زمینهٔ مدیحه‌سرایی است. وی در سال ۴۳۱ هجری قمری درگذشت.

[۳] **ابوالحسن علی بن جولوغ سیستانی معروف به فَرُّخی سیستانی** از شاعران نامدار پارسی‌گوی سدهٔ پنجم قمری است که در سبک خراسانی می‌سرود. سروده‌های او به ستایش شاهان و برانگیختن سلطان به عدل و بخشش اختصاص داردوی علاوه بر تسلط بر شعر و ادب در موسیقی نیز مهارت داشت و بدین وسیله توانست به دربار ابوالمظفر شاه چغانیان و سپس به دربار سلطان محمود غزنوی راه یابد و منزلتی والا به‌دست آورد. فرخی را یکی از بهترین قصیده‌سرایان ایرانی می‌دانند تا جایی که گفته‌اند سخن سهل و ممتنع در عربی خاص ابوفراس حمدانی و در فارسی خاص فرخی است. سهل و ممتنع (آسان‌نمای دشوار گفت) به سخنی می‌گویند که سرودن آن در ظاهر آسان می‌نماید، اما نظیر آن گفتن مشکل باشد. شیوه ای که بعد از فرخی تنها شیخ اجل سعدی شیرازی در آن نامدار شده است.

[٤] **اَبوالنَّجم احمد بن قوس بن احمد منوچهری دامغانی** (درگذشته به سال ۴۳۲ هجری) معروف به منوچهری دامغانی، از شعرای طراز اول سده پنجم هجری و اهل دامغان بود. در کتب تذکره او را شصت گله و شصت کُله لقب داده‌اند. گویا علت اشتهار منوچهری با این لقب در نزد تذکره‌نویسان، اشتباه این شاعر با «شمس الدین احمد بن منوچهر شصت کُله» از شعرای سده ششم است. منوچهری تخلص خود را از نام نخستین ممدوح خود منوچهر زیاری پنجمین حکمران زیاری گرفته است. هیچ نسخهٔ قدیمی از منوچهری در دست نیست و غالب نسخ موجود آن از عهد قاجاریه و قدیمی‌ترین آن از دوره صفویه برجا مانده است.

[۵] **اوحدالدّین محمّدبن محمّد اَنْوَری** (یا علی بن محمد انوری) معروف به انوری ابیوردی و «حجّةالحق» از جملهٔ شاعران و دانشمندان ایرانی سده ۶ قمری در دوران سلجوقیان است.انوری استاد قصیده سرای شعر پارسی و آراسته به هنرهای خوش‌نویسی و موسیقی بوده‌است. او از دانش‌های ریاضیات، فلسفه و موسیقی بهره‌ور و در اخترشناسی به زبان خود مرجع بوده‌است. وجود گواه‌ها و نشانه‌هایی در شعر انوری سخن از آگاهی او از موسیقی دارد و همین امر برخی از پژوهندگان را برانگیخته تا او را موسیقی‌دانی تحصیل کرده بدانند.بعضی از شعرهای انوری را دیگر افراد ناشاعر یا شاعر به اسم خود در کوی و برزن و شهرهای دیگر بیان میداشتند

[٦] **ابومحمّدْ مُشرف‌الدینْ مُصلِح بن عبدالله بن مشرّف** (بین ۵۸۵ تا ۶۱۵ – بین ۶۹۰ تا ۶۹۵ هجری قمری) متخلص به سعدی، شاعر و نویسندهٔ پارسی‌گوی ایرانی است. اهل ادب به او لقب «استادِ سخن»، «پادشاهِ سخن»، «شیخِ اجلّ» و حتی به‌طور مطلق، «استاد» داده‌اند. او در نظامیهٔ بغداد، که مهم‌ترین مرکز فقهی، علمی بر پایهٔ علوم اسلامی، جهان اسلام در آن زمان به حساب می‌آمد، تحصیل و پس از آن به‌عنوان خطیب به مناطق مختلفی از جمله شام و حجاز سفر کرد. سعدی سپس به زادگاه خود شیراز، برگشت و تا پایان عمر در آنجا اقامت گزید. آرامگاه وی در شیراز واقع شده است که به سعدیه معروف است.

[۷] **خواجه شمسُ‌الدّینْ محمّدِ بن بهاءُالدّینْ محمّدْ حافظِ شیرازی** (۷۲۷ – ۷۹۲ هجری قمری) مشهور به لِسانُ‌الْغِیْب، تَرجُمانُ الْاَسرار، لِسانُ‌الْعُرَفا و ناظِمُ‌الْأولیاء، متخلص به حافظ، شاعر فارسی‌گوی ایرانی بود. بیش‌تر شعرهای او غزل است. مشهور است که حافظ به شیوهٔ سخن‌پردازی خواجوی کرمانی گرویده و همانندیِ سخنش با شعرِ خواجو مشهور است. حافظ را از مهم‌ترین اثرگذاران بر شاعرانِ فارسی‌زبانِ پس از خود می‌شناسند. در سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی اشعار او را به زبان‌های اروپایی نیز ترجمه کردند و نامش به محافل ادبی جهان غرب نیز راه یافت. در تقویم رسمی ایران ۲۰ مهر را روز بزرگداشت حافظ نامیده‌اند و هر سال در این روز، مراسم بزرگداشت حافظ در آرامگاهش در شیراز با حضور پژوهشگرانی از اقصی نقاط دنیا برگزار می‌گردد.

«ولکن أکثر العلماء الذین اتخذوا العربیة لغة علم کانوا ینظمون شعراً عربیاً.»[۱۵۹] «با این همه، بیشترِ عالمانی که زبانِ عربی را زبانِ علمیِ خویش قرار داده بودند، به عربی نیز شعر می‌گفتند.»

او همچنین می‌نویسد:

«وکثیر من شعراء الفرس نظموا شعراً عربیاً کذلک.»[۱۶۰] «بسیاری از شاعرانِ فارسی‌زبان نیز، به همین ترتیب، شعرهایی به زبان عربی نظم کردند.»

سپس با استناد به ثعالبی، شمار شاعران عربی‌سرای سرزمین‌های ایرانی را چنین گزارش می‌کند:

«وحسبنا أن نعرف أن الثعالبی وهو من رجال القرن الرابع ذکر فی الجزء الثالث والجزء الرابع من الیتیمة واحداً وخمسین ومائة من معاصریه الذین نظموا الشعر العربی فی أرجاء بلاد الفرس.»[۱۶۱] «برای آگاهی از گسترهٔ این پدیده، کافی است بدانیم ثعالبی ـ از رجالِ سدهٔ چهارم هجری ـ در جزء سوم و چهارمِ یتیمة الدهر، نامِ ۱۵۱ تن از معاصرانِ خود را آورده است که در نواحی گوناگونِ ایران به عربی شعر می‌گفتند.

رقم ۱۵۱، حتی اگر در چارچوب روش و گزینش یتیمة الدهر خوانده شود، نشان می‌دهد که عربی‌سرایی در ایران پدیده‌ای حاشیه‌ای و استثنایی نبود. بااین‌حال، عزام میان شمار و مرتبهٔ شعری تفاوت می‌گذارد:

«وهم أکثر من کل شعراء الفرس الذین ذکرهم عوفی وهو فی القرن السابع ولکنهم لا یبلغون درجتهم فی الشعر.»[۱۶۲] «تعدادِ این شاعران

از مجموعِ شاعرانِ ایرانی‌ای که عوفی در سدهٔ هفتم از آنان نام برده، بیشتر است؛ با این همه، از حیثِ مرتبهٔ شعری به پای آنان نمی‌رسند.

این تمایز اهمیت دارد. عربی در ایران توانست شاعران فراوانی پدید آورد، اما فارسی در ساختن سنت شعری نیرومندتر و ماندگارتری موفق شد. بنابراین، «غلبهٔ فارسی در شعر» بیش از آن‌که نتیجهٔ ناتوانی عربی باشد، حاصل شکل‌گیری یک حوزهٔ ادبی فارسی با پشتوانهٔ درباری، روایی و فرهنگی خاص بود.
عزام نمونه‌های متعددی از شاعران و نویسندگان دوزبانه ذکر می‌کند:

«ومن الشعراء الذين نظموا باللغتين بديع الزمان الهمذانی وأبو الفتح البستی.»[۱۶۳]

سپس از بدیع بلخی[۱] عطا بن یعقوب،[۲] باخرزی،[۳] ابن‌سینا،[٤] رشیدالدین وطواط[٥]و سعدی نام می‌برد:

«والبدیع البلخی الذی مدح أحد الأمراء بشعر ملمع، وعطاء بن یعقوب الکاتب وکان له دیوانان عربی وفارسی، والباخرزی، وابن سینا، والشیخ أبو رشید الدین الوطواط صاحب حدیقة الشعر وله رسائل عربیة نشرت إحداها فی رسائل البلغاء، والسعدی.»[۱۶۴]

این نمونه‌ها نشان می‌دهند که دوزبانگی در میان نخبگان فرهنگی صرفاً دانستن دو زبان در سطح ارتباط روزمره نبود. افراد می‌توانستند در هر زبان، ژانر و کارکرد متفاوتی داشته باشند: شعر مدحی، رسالهٔ ادبی، نامهٔ دیوانی، اثر فلسفی، متن اخلاقی یا کتاب علمی.دوزبانگی در این معنا، یک وضعیت نهادی نیز بود. دبیر دربار باید با عربی و فارسی آشنا می‌بود؛ عالم دینی با

---

[۱] **ابومحمد بدیع بن محمد بن محمود بلخی** شاعر خراسانی نیمه دوم سده چهارم هجری است. او مدح‌کننده طاهر چغانی (مرگ: ۳۸۱ (هجری)) و هم‌روزگار با دقیقی و مُنجیک تِرمِذی بود. مثنوی پندنامه انوشیروان را از او می‌دانند. شعرهای او در لباب‌الالباب و مجمع‌الفصحا آمده‌است.

[۲] **ابوالعَلاءُ عَطاءِ بْنِ یعْقوبِ غَزْنَوی رازی** (د ۴۹۱ ق / ۱۰۹۸ م)، ملقب به ناکوك،ادیب عمید و شاعر ذواللسانین و دبیر دورهٔ دوم روزگار غزنویان.عنوان عمید که بعضی از تذکره‌ها به او داده‌اند، حکایت از مقام دیوانی او دارد.

[۳] **سیف الدین باخرزی**، با نام کامل سیف‌الدین ابوالمعالی سعیدبن مطهربن سعید باخرزی مشهور به شیخ العالم و «خواجه فتح‌آبادی» (زاده ۹ شعبان سال ۵۸۶ ه. ق در باخرز - درگذشته ۲۵ ذی القعده سال ۶۵۹ در فتح‌آباد بخارا) صوفی، عارف و شاعر معروف قرن هفتم هجری است. او در عرفان و تصوف مرید شیخ نجم الدین کبری دانسته‌اند. نجم الدین کبری او را به بخارا فرستاد و در آنجا طریقه کبرویه را رواج داد. او دیوان شعری هم داشته‌است که پاره‌ای از رباعیاتش در ضمن رباعیات ابوسعید ابوالخیر در تهران به چاپ رسیده‌است. وی همچنین رساله‌ای فارسی در باب معنی عشق دارد.همچنین منکوقاآن هزینهٔ مدرسه‌ای را در بخارا به میزان هزار بالش نقره تقبل کرده بوده و سیف‌الدین باخرزی «مدبر و متولی» آن کار بوده است. اشاره به لقب شیخ‌الاسلام در جهانگشای جوینی و تولیت مدرسه نشان از مقام فقهی او دارد

[٤] **ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا**، مشهور به ابوعلیِ سینا، ابن سینا، پورسینا و شیخ الرئیس (حدود ۹۸۰–۱۰۳۷ میلادی/۳۷۰–۴۲۸ قمری) همه‌چیزدان،پزشک، ریاضی‌دان، اخترشناس، فیزیک‌دان، شیمی‌دان، جغرافی‌دان، زمین‌شناس، شاعر، منطق‌دان، فیلسوف، موسیقی‌دان و دولت‌مرد ایرانی و از مشهورترین و تأثیرگذارترینِ فیلسوفان و دانشمندان ایران‌زمین و جهان است که به ویژه به دلیل آثارش در زمینهٔ فلسفه و پزشکی اهمیت دارد. آثار اصلی او دو دانشنامهٔ علمی و فلسفی جامع به نام‌های کتاب شفا و دانشنامهٔ علائی، و همچنین القانون فی الطب به عنوان یکی از معروف‌ترین آثار تاریخ پزشکی است

[٥] **رشیدالدین وطواط (۱۰۸۸–۱۱۸۲م)** (نسب: محمد بن محمد بن عبدالجلیل) از نسل عمر بن خطاب (۵۸۲-۶۴۴ میلادی)، ادیب، نویسنده، شاعر و زبان‌شناس بلخی ایرانی در سدهٔ ششم هجری بود که به فارسی و عربی اثر می‌آفرید.همدوره با خوارزمشاهیان و دبیر دیوان اتسز خوارزمشاه بود. برای اندام کوچکش به او لقب وطواط (به معنای خفاش یا نوعی پرستو) دادند. رشید از شاهان خوارزمی، آتسز و ارسلان و تکش را درک کرد.

عربی؛ شاعر دربار با فارسی؛ و بسیاری از افراد برای پیشرفت اجتماعی، به درجات مختلف، به هر دو زبان نیاز داشتند. میزان مهارت در هر زبان نیز یکسان نبود و به مسیر زندگی، استادان، محل اقامت، حامیان و نوع فعالیت فرد بستگی داشت.عوفی این نامتقارن‌بودن را در عبارتی کوتاه بیان کرده است:

«فإن کل مستعرب یعرف الفارسیة ولیس کل شاعر فارسی یعرف العربیة.»[۱۶۵] «چراکه هر کسی که به عربی می‌نوشت، فارسی نیز می‌دانست؛ اما هر شاعرِ فارسی‌زبان، الزاماً عربی نمی‌دانست.

این جمله را نباید صرفاً حکم زبان‌شناختی دربارۀ همۀ افراد دانست؛ بلکه باید آن را بازتابی از ساختار اجتماعی و آموزشی دوره فهم کرد. کسی که برای ورود به حوزۀ علمی و اداری عربی به مهارت می‌رسید، معمولاً در محیط فارسی‌زبان زندگی می‌کرد و فارسی را نیز می‌دانست. اما شاعر فارسی‌زبان، به‌ویژه اگر در حوزۀ ادبی محلی فعالیت می‌کرد، الزاماً برای کار خود به عربی نیاز نداشت.

بنابراین، رابطۀ دو زبان متقارن نبود؛ اما نامتقارن‌بودن آن نیز به معنای رابطۀ «ارباب و رعیت» نبود. عربی برای برخی مسیرهای اجتماعی و علمی ضرورت بیشتری داشت، درحالی‌که فارسی در برخی حوزه‌ها امکان تولید سرمایۀ ادبی و فرهنگی بیشتری فراهم می‌کرد.

مهم‌ترین مسئلۀ نظری در داوری عزام، کاربرد واژۀ «سیادت» است. او می‌نویسد:

«إن العربیة احتفظت بالسیادة فی الأطوار کلها فیما عدا الشعر.»[۱۶۶] «عربی در همۀ مراحل و دوره‌ها، به‌جز در قلمرو شعر، همچنان جایگاهِ برتر و مسلطِ خود را نگاه داشت.»

واژهٔ «سیادت» از حوزهٔ سیاست و سلطهٔ اجتماعی گرفته شده است. این استعاره هنگامی که دربارهٔ رابطهٔ زبان‌ها به کار می‌رود، ممکن است چنین تصوری ایجاد کند که یک زبان همچون سلطان بر زبان دیگر فرمان می‌راند و زبان دوم در موقعیت رعیت قرار دارد. این تصویر، بخشی از واقعیت نامتقارن رابطه را نشان می‌دهد، اما همهٔ آن را توضیح نمی‌دهد.نخست، زبان‌ها در یک حوزهٔ واحد رقابت نمی‌کنند. زبان قرآن با زبان شعر در یک میدان نهادی قرار ندارد؛ زبان رسالهٔ فلسفی با زبان اندرزنامهٔ درباری کارکرد یکسانی ندارد. اگر عربی در تفسیر و فقه جایگاهی مسلط داشت و فارسی در شعر و ادب درباری، نمی‌توان با جمع‌کردن این دو نتیجه گرفت که عربی در همهٔ معنای فرهنگی «سلطان» بود.

دوم، سلطهٔ یک زبان ممکن است هم‌زمان با رشد زبان دیگر رخ دهد. نفوذ عربی در واژگان، خط و مفاهیم فارسی، به حذف فارسی نینجامید. برعکس، فارسی در همان محیطی که از عربی وام‌واژه‌ها و مفاهیم بسیاری پذیرفت، به زبان ادبی و تاریخی نیرومندی تبدیل شد. بر اساس پژوهش‌های زبان‌شناختی، سهم واژه‌های عربی در فارسی در دوره‌های مختلف تغییر کرده است؛ اما این تغییر را نباید با میزان هویت ایرانی یا قدرت فرهنگی فارسی یکی دانست. وام‌گیری واژگانی، لزوماً به معنای سلطهٔ کامل زبان و ازمیان‌رفتن ساختار مستقل زبان وام‌گیرنده نیست.

سوم، عربی نیز در ایران صرفاً زبان «بیگانه» باقی نماند. ایرانیان در تولید علوم عربی، تفسیر، کلام، فلسفه، پزشکی و ادب عربی مشارکت فعال داشتند. عربی‌نویسیِ دانشمندان ایرانی، بخشی از تولید ایرانیِ تمدن اسلامی بود. به همین دلیل، تقابل «عربیِ خارجی» و «فارسیِ بومی» نیز بیش از اندازه ساده‌ساز است.

چهارم، فارسی در دربار و دیوان، فقط زبان مخاطب محلی نبود. از دوره‌های میانه به بعد، فارسی به یک زبان فرامنطقه‌ای نیز تبدیل شد و در بخش‌هایی از جهان اسلام شرقی، زبان دیوانی و ادبی گردید. بنابراین، دوگانهٔ عربیِ

فرامنطقه‌ای و فارسیِ محلی، فقط برای برخی دوره‌ها و برخی شبکه‌ها معتبر است و نمی‌توان آن را به همهٔ تاریخ تعمیم داد.

بهتر است به جای استعارهٔ «سیادت»، از مفاهیمی چون «برتری حوزه‌ای»، «تقسیم کار نهادی»، «دامنهٔ متفاوت ارتباط» و «نامتقارن‌بودن دوزبانگی» استفاده کنیم. این مفاهیم، هم استمرار قدرت علمی و دینی عربی را توضیح می‌دهند و هم استقلال و قدرت ادبی و فرهنگی فارسی را نادیده نمی‌گیرند.

عزام دربارهٔ روند تاریخی دو زبان می‌نویسد:

> «ولم یکن حال اللغتین سواء فی العصور کلها فقد کانت الفارسیة منذ ظهرت فی صعود بینما کانت العربیة فی هبوط.»[۱۶۷] «حال و جایگاهِ این دو زبان در همهٔ دوره‌ها برابر و یکسان نبود: فارسی از هنگامِ ظهورِ خود روندی صعودی داشت، در حالی که عربی در مسیرِ فرود قرار گرفته بود.»

سپس بلافاصله این روند را محدود می‌کند:

> «وهذا الهبوط کان أبین فی الشعر منه فی العلم.»[۱۶۸] «این رونِدِ نزولی در عرصهٔ شعر نمایان‌تر از حوزهٔ علم بود.»

همین قید دوم برای فهم جملهٔ نخست ضروری است. اگر «هبوط عربی» در شعر آشکارتر از علم بود، پس نمی‌توان از افول کلی و یکسان عربی سخن گفت. عربی در شعر فارسی‌زبانان ایرانی نسبت به دوره‌های نخست جایگاه خود را از دست داد، اما در علم، دین و آموزش رسمی همچنان حضور نیرومندی داشت.عزام با نقل حکایت راوندی دربارهٔ وزیران سلجوقی، کاهش تسلط عملی بر عربی را در دوره‌ای متأخر نشان می‌دهد. همچنین دربارهٔ صاحب المعجم می‌گوید که او کتاب عروض خود را به عربی نوشت، اما ادیبان فارس از این کار ناخشنود شدند و کتاب به دو بخش «معجم» و

«معرب» تقسیم شد. این شواهد از تغییر افق ادبی فارسی خبر می‌دهند: فارسی‌زبانان دیگر نمی‌خواستند همهٔ مباحث مربوط به شعر فارسی را صرفاً در قالب عربی دریافت کنند.

بااین‌حال، این تحول را نباید افول تمدنی عربی در معنای کلی دانست. عربی همچنان زبان دانش دینی و بسیاری از رشته‌های علمی بود. آنچه تغییر کرد، توزیع کارکردها و مخاطبان بود. فارسی در حوزه‌هایی که پیش‌تر برای آن هنوز نهاد، سبک و سنت تثبیت‌شده‌ای وجود نداشت، به‌تدریج جایگاه خود را گسترش داد؛ عربی نیز در حوزه‌هایی که از پشتوانهٔ قدسی، آموزشی و فرامنطقه‌ای برخوردار بود، استمرار یافت.رابطهٔ عربی و فارسی فقط در انتخاب زبان تألیف خلاصه نمی‌شد. خط عربی، پس از اسلام، به ابزار نوشتاری فارسی تبدیل شد و شمار زیادی از واژه‌های عربی وارد فارسی گردید. این فرایند، فارسی را از نظر واژگان و شیوهٔ نگارش دگرگون کرد، اما ساختار بنیادی آن را از میان نبرد.

بررسی‌های زبان‌شناختی نشان می‌دهد که میزان واژه‌های عربی در متون فارسی برحسب دوره، ژانر و نویسنده تفاوت داشته است. برای نمونه، در شاهنامهٔ فردوسی سهم واژه‌های عربی بسیار کمتر از برخی متون نثر علمی یا شعر صوفیانهٔ متأخر است. این تفاوت نشان می‌دهد که «فارسی» یک پیکرهٔ یکدست نیست. زبان حماسه، زبان مدح، زبان تصوف، زبان فلسفه و زبان دیوانی، هرکدام نسبت متفاوتی با عناصر عربی دارند.

پس نمی‌توان از درصد واژه‌های عربی به‌عنوان شاخص مستقیم «عربی‌شدن» یا «ایرانی‌ماندن» متن استفاده کرد. واژهٔ عربی ممکن است در فارسی چنان جذب شده باشد که از نظر نقش دستوری، تلفظ، ساخت ترکیبی و معنا، بخشی از نظام فارسی شود. همچنین کاربرد واژه‌های فارسی در یک متن عربی نیز لزوماً نشانهٔ فارسی‌بودن آن متن نیست. زبان‌ها در تماس تاریخی، مرزهای نفوذپذیر دارند.

ازاین‌رو، رابطهٔ عربی و فارسی را باید در سه سطح جداگانه بررسی کرد: زبانِ متن، زبانِ دانش و زبانِ جامعه. ممکن است متن به عربی باشد، دانش در

شبکهٔ ایرانی تولید شود و مخاطب بخشی از جامعهٔ فارسی‌زبان باشد. یا اثری فارسی باشد، اما مفاهیم و واژگان علمی آن از سنت عربی و اسلامی آمده باشد. این درهم‌تنیدگی، با استعارهٔ سادهٔ «سلطان و رعیت» به‌خوبی توضیح‌پذیر نیست.

در تاریخ‌نگاری جدید، گاهی عربی‌نویسی دانشمندان ایرانی نشانهٔ «عرب‌شدن» و فارسی‌نویسی آنان نشانهٔ «بازگشت به هویت ایرانی» تلقی شده است. هر دو برداشت، اگر به‌صورت کلی و بدون توجه به زمینه مطرح شوند، گمراه‌کننده‌اند.هویت‌های تاریخی در دورهٔ اسلامی بر اساس زبان واحد و انحصاری شکل نمی‌گرفتند. یک فرد می‌توانست از نظر تبار یا جغرافیا ایرانی، از نظر دینی مسلمان، از نظر علمی عضو شبکهٔ عربی‌نویس جهان اسلام، و از نظر ادبی وابسته به سنت فارسی باشد. این سطوح با یکدیگر تعارض ضروری نداشتند.غزالی فارسی را برای ارتباط با عامه برگزید، اما این انتخاب او را از جهان علمی عربی جدا نکرد. فخر رازی عمدتاً عربی نوشت، اما این امر به معنای بیرون‌بودن او از فضای ایرانی نبود. طوسی هم‌زمان در عربی به علم فرامنطقه‌ای پرداخت و در فارسی به اخلاق و سیاست نوشت. بیضاوی تفسیر عربی و تاریخ فارسی داشت. این نمونه‌ها نشان می‌دهند که زبان، یکی از عناصر هویت بود، نه تنها معیار آن.همچنین نباید «فارسی‌نویسی» را همیشه با مقاومت آگاهانه در برابر عربی یا حکومت عرب‌ها مرتبط کرد. در بسیاری از دوره‌ها، حامیان فارسی‌نویسی خود فرمانروایانی بودند که در جهان اسلامی فعالیت می‌کردند و عربی را نیز زبان مشروع دین و دانش می‌دانستند. فارسی‌نویسی دربار، دیوان و ادب، حاصل برهم‌کنش قدرت سیاسی، سنت ایرانی، نیاز اداری و مخاطب فرهنگی بود؛ نه صرفاً نتیجهٔ کشمکش قومی.

عزام با استناد به حجم آثار عربی و استمرار عربی در علوم، به این نتیجه می‌رسد که:

> «والخلاصة أن العربية فيما عدا الشعر حلت مكانة فوق الفارسية، حتى غارات التتار التى عصفت بالحضارة الإسلامية وأصابت العلوم والآداب

بضربات لم تُفق منها حتی الیوم.»[۱۶۹] «برآیند سخن آن است که زبان عربی، به‌جز در عرصهٔ شعر، در جایگاهی بالاتر از فارسی قرار گرفت؛ تا زمانی که حملات تاتار تمدن اسلامی را درهم کوبید و بر علوم و ادبیات ضربه‌هایی وارد آورد که آثار آن تا امروز نیز جبران نشده است.»

این نتیجه، از نظر تاریخی، بخش مهمی از واقعیت را ثبت می‌کند: عربی تا قرن‌ها زبان اصلی قرآن، حدیث، فقه، کلام، تفسیر و بخش بزرگی از علوم بود و در سرزمین‌های ایرانی نیز حجم عظیمی از آثار علمی به این زبان پدید آمد. اما تعبیر «مكانة فوق الفارسية» هنگامی که به داوری کلی دربارهٔ رابطهٔ دو زبان تبدیل شود، نیازمند تعدیل است.

عربی و فارسی در تاریخ ایران اسلامی نه دو زبان کاملاً رقیب بودند و نه دو ابزار خنثی و جدا از قدرت. عربی از پشتوانهٔ دینی، آموزشی و فرامنطقه‌ای برخوردار بود؛ فارسی از شبکه‌های درباری، دیوانی، ادبی و مخاطب ایرانی نیرو می‌گرفت. عربی در علم و دین نقش غالب داشت، فارسی در شعر و ادب به مرکزیت رسید، و در بسیاری از حوزه‌ها این دو نقش‌هایی مکمل و درهم‌تنیده ایفا کردند.

بنابراین، نتیجهٔ دقیق‌تر آن است که عربی و فارسی در یک رابطهٔ تاریخی نامتقارن اما دوسویه قرار داشتند. عربی برای مشارکت در میراث علمی و دینی جهان اسلام ضرورت بیشتری داشت، اما فارسی برای شکل‌دادن به ادب، حافظهٔ تاریخی و صورت‌های ایرانیِ بیان سیاسی و اخلاقی نقشی بنیادی ایفا کرد. ایرانی‌بودن مؤلف، زبان او را از پیش تعیین نمی‌کرد؛ ژانر، مخاطب، نهاد، حامی و میدان ارتباطی در انتخاب زبان دخالت داشتند.

به همین دلیل، به جای آن‌که عربی را «سلطان» و فارسی را «رعیت» بنامیم، باید از هم‌زیستیِ نابرابر، تقسیم کارِ نهادی و تغییر تدریجیِ مرکزهای زبانی سخن بگوییم. در این چارچوب، برتری کمّی عربی در تألیف علمی با برتری ادبی و فرهنگی فارسی در شعر تعارض ندارد. این دو واقعیت، دو وجه از یک تاریخ چندلایه‌اند؛ تاریخی که در آن زبان‌ها نه با حذف کامل یکدیگر، بلکه با

جابه‌جایی کارکردها، وام‌گیری، رقابت، همکاری و بازتعریف مداومِ مخاطبان و نهادها شکل گرفته‌اند.

گفتار هشتم:الگویی جایگزین برای فهمِ روابط عرب و فارس

نقد مدل‌های تک‌علتی و دوگانهٔ عرب/فارس : روابط عرب و فارس را نمی‌توان با یک علت واحد، مانند فتح اسلامی، برتری سیاسی عرب، مقاومت ایرانی، یا ظهور ادب فارسی توضیح داد. هیچ‌یک از این عوامل، به‌تنهایی، توانایی تبیین دگرگونی‌های زبانی، اداری، ادبی و اجتماعیِ میان دو جامعه را ندارد. فتح نظامی آغازگر تماس گسترده‌تر بود، اما خودِ این تماس در میدان‌هایی متفاوت و از مسیرهایی ناهمسان ادامه یافت: در میدان جنگ، با همکاری و رقابت؛ در شهرها، با همزیستی و آمیزش؛ در دیوان، با انتقال الگوهای اداری؛ در مدرسه، با آموزش علوم دینی و زبان عربی؛ در بازار، با دادوستد و جابه‌جایی واژگان و مهارت‌ها؛ و در دربار، با سفارش شعر، تاریخ، ترجمه و آیین‌های سیاسی.

ازاین‌رو، دوگانهٔ سادهٔ «عرب در برابر فارس» نیز گمراه‌کننده است. «عرب» و «فارس» در سراسر تاریخ، دو واحد ثابت، یکپارچه و همگن نبوده‌اند. عرب‌ها از نظر قبیله، منطقه، منزلت اجتماعی و وابستگی سیاسی متفاوت بودند؛ ایرانیان نیز از حیث زبان، دین، طبقه، شهر، پیشینهٔ اداری و جایگاه سیاسی یکسان نبودند. عربِ ساکن بصره با عربِ شام یا حجاز، و دهقان خراسان با دبیر دربار، موبد فارس، بازرگان ری یا عالم نیشابور، در موقعیت تاریخی واحدی قرار نداشتند.

حتی در روایت عزام، شواهدی وجود دارد که این دوگانه را پیچیده می‌کند. او دربارهٔ جنگ‌های عراق می‌نویسد:

> «فإذا هم يقاتلون فی جهات العراق عرباً وفرساً قد تخالطوا وتناصروا حتی کان العرب يداً مع الفرس علی العرب.»[۱۷۹] «در نتیجه، آنان در جبهه‌های عراق با عرب‌ها و ایرانیانی می‌جنگیدند که درهم‌آمیخته و به یاری یکدیگر برخاسته بودند؛ چنان‌که عرب‌ها، دوشادوشِ ایرانیان، علیه عرب‌ها می‌جنگیدند.»

این عبارت نشان می‌دهد که تعلق قومی، همیشه تعیین‌کنندهٔ صف‌بندی سیاسی و نظامی نبود. عرب‌ها و ایرانیان گاه در کنار یکدیگر قرار می‌گرفتند و در برابر عرب‌های دیگر می‌جنگیدند. بنابراین، روابط تاریخی را باید حاصل تلاقیِ هویت، منافع، نهادها، جغرافیا و فرصت‌های اجتماعی دانست، نه نتیجهٔ تقابل دو جوهر قومیِ تغییرناپذیر.فتح اسلامی نیز فرایندی یک‌باره نبود. عزام تصریح می‌کند:

«تغلغل المسلمون فی فتح بعد آخر، صلحاً وحرباً.»[۱۸۰] «مسلمانان پس از هر فتح، چه از مسیر مصالحه و چه از راه نبرد، در سرزمین‌های تازه‌گشوده نفوذ بیشتری می‌یافتند.»

گسترش مسلمانان از راه مجموعه‌ای از جنگ‌ها، صلح‌ها، توافق‌ها، مهاجرت‌ها و ادغام‌های محلی صورت گرفت. پیامدهای فرهنگی چنین فرایندی نیز نمی‌توانست در همهٔ مناطق یکسان باشد. در جایی زبان عربی در دیوان و آموزش دینی گسترش یافت؛ در جایی فارسی در گفتار و اداره تداوم پیدا کرد؛ و در جایی دیگر، هر دو زبان در کنار زبان‌های محلی و دینیِ پیشین به کار رفتند.

الگوی جایگزین باید این پیچیدگی را حفظ کند. در این الگو، روابط عرب و فارس نه یک «برخورد» ساده، بلکه رشته‌ای از فرایندهای به‌هم‌پیوسته است: جابه‌جایی جمعیت، جنگ، تجارت، تغییر مرکزهای سیاسی، انتقال نخبگان، ترجمه، آموزش، رقابت درباری، اقتباس ادبی و بازتفسیر متقابل.

محیط، مهاجرت، تجارت، جنگ و تماس‌های مرزی : جغرافیا در شکل‌گیری روابط عرب و فارس نقشی بنیادی داشت، اما نباید آن را به عاملی ایستا فروکاست. عراق، خوزستان، فارس، کرمان، سیستان، خراسان و ماوراءالنهر، دروازه‌ها و مرزهای بسته‌ای نبودند؛ شبکه‌هایی از رفت‌وآمد، کوچ، تجارت، لشکرکشی و ارتباط اداری بودند. دجله و فرات، راه‌های خلیج فارس، مسیرهای خراسان و جاده‌های ماوراءالنهر، جمعیت‌ها و کالاها را جابه‌جا

می‌کردند و در پی آن، زبان‌ها، فنون و روایت‌ها نیز انتقال می‌یافتند.جنگ یکی از نیرومندترین عوامل ایجاد تماس بود. سپاه، اسیران، کارگزاران، صنعتگران، دبیران و خانواده‌های وابسته به قدرت را از منطقهٔ به منطقهٔ دیگر می‌برد. اما جنگ تنها با ویرانی همراه نبود؛ پس از آن، مسئلهٔ ادارهٔ سرزمین، دریافت مالیات، سازمان‌دهی شهرها و ارتباط با جمعیت‌های محلی مطرح می‌شد. همین نیازها دولت فاتح را به استفاده از تجربه‌های اداری و زبانیِ سرزمین مغلوب وامی‌داشت.در روایت عزام، فارسی پس از فتح به‌طور ناگهانی ناپدید نشد. او می‌نویسد:

«وقد بقيت اللغة الفارسية لغة الدواوين المالية فی إيران حتى زمان عبد الملك بن مروان.»[۱۸۱] در ایران، زبان فارسی تا عصر عبدالملک بن مروان، همچنان زبانِ دیوان‌های مالی و اداریِ مربوط به خراج و درآمدها باقی ماند.»

و دربارهٔ کاربرد عمومی آن می‌افزاید:

«ولا ريب أنها بقيت لغة التخاطب فی إيران، ولا سيما فی القرى والنواحی البعيدة.»[۱۸۲] «بی‌گمان فارسی همچنان زبانِ محاوره و گفت‌وگوی روزمره در ایران بود، به‌ویژه در روستاها و مناطق دورافتاده.»

این شواهد نشان می‌دهد که تغییر زبان اداری و فرهنگی به‌صورت تدریجی و در حوزه‌های گوناگون رخ داد. زبان گفتار، زبان دیوان، زبان دین و زبان ادب الزاماً هم‌زمان و هم‌جهت تغییر نمی‌کردند.مهاجرت نیز یکی از مسیرهای اصلی انتقال فرهنگی بود. ایرانیانی که به عراق و دیگر سرزمین‌های عربی کوچ کردند، زبان و تجربهٔ اجتماعی خود را با خود بردند. عزام می‌نویسد:

«وقد انتقلت منها كلمات كثيرة إلى البلاد العربية مع النازحين من الفرس وتأثرت بها لهجات بعض العرب.»[۱۸۳] «بسیاری از واژگانِ

فارسی، به‌واسطهٔ مهاجران ایرانی، به سرزمین‌های عربی منتقل شد و لهجه‌های برخی از عرب‌ها نیز از آن تأثیر پذیرفت.»

او همچنین دربارهٔ ایرانیان مهاجر در عراق می‌گوید:

«بل كانت الفارسية لغة الفرس الذين نزحوا إلى العراق وامتزجوا بالعرب.»[۱۸۴] «بلکه زبان فارسی، زبانِ ایرانیانی باقی ماند که به عراق مهاجرت کردند و در آنجا با عرب‌ها درآمیختند.»

در اینجا مهاجرت فقط انتقال افراد نیست؛ انتقال عادت‌های گفتاری، اصطلاحات اداری، نام‌های خوراک، پوشاک، ابزار، منصب‌ها و شیوه‌های سازمان‌دهی اجتماعی نیز هست. بخشی از تأثیر ایرانی بر زبان و فرهنگ عربی، نه از راه ترجمهٔ رسمی، بلکه از طریق زندگی روزمرهٔ گروه‌های مهاجر و ادغام آنان در شهرهای عراق شکل گرفت.تجارت نیز باید در همین چارچوب فهمیده شود، هرچند دربارهٔ صفحات مورد بررسی عزام، شاهد مستقیم و تفصیلی برای نقش آن در تحول ادبی وجود ندارد. تجارت، به‌ویژه در محورهای عراق، خوزستان، فارس، خلیج فارس و خراسان، امکان تماس مستمر میان گروه‌هایی را فراهم می‌کرد که الزاماً در ساختارهای رسمی دولت حضور نداشتند. بازرگانان، صرافان، دریانوردان، صنعتگران و واسطه‌های محلی، حاملان ارتباطات زبانی و فرهنگی بودند. از این منظر، تجارت را نمی‌توان علت مستقلِ پیدایش یک زبان یا ادب دانست، اما می‌توان آن را یکی از زیرساخت‌های تداوم تماس و گردش اطلاعات به شمار آورد.
دولت و دربار به‌عنوان تولیدکنندگان تقاضای زبانی و فرهنگی :دولت فقط زبان یا فرهنگی را که از پیش وجود دارد، مصرف نمی‌کند؛ بلکه با ایجاد منصب، دیوان، مدرسه، کتابخانه، دربار و نظام پاداش، برای برخی زبان‌ها و گونه‌های فرهنگی تقاضا پدید می‌آورد. هرگاه دولتی برای ادارهٔ مالیات، مکاتبات، قضاوت، آموزش یا تبلیغ سیاسی به زبان خاصی نیازمند شود، آن

زبان از سطح ارتباط روزمره فراتر می‌رود و به مهارتی اجتماعی با ارزش سیاسی تبدیل می‌شود.در دورهٔ نخست اسلامی، عربی از طریق قرآن، حدیث، فقه، مکاتبات خلافت و ساختارهای نظامی و اداری، جایگاه نیرومندی پیدا کرد. اما این گسترش در خلأ صورت نگرفت. دولت اسلامی برای ادارهٔ قلمرو گستردهٔ خود به دبیران و کارگزارانی نیاز داشت که با سنت‌های دیوانی ایران آشنا بودند. بسیاری از الگوهای اداری، اصطلاحات، روش‌های ثبت و تجربه‌های مالی از ساختارهای پیشین به حکومت جدید منتقل شد. در همین فرایند، ایرانیان نه فقط موضوع اداره، بلکه بخشی از نیروی اداره‌کننده شدند.دربارها در مرحلهٔ بعد، نقش دیگری بر عهده گرفتند. امیران محلی و دولت‌های مستقل، برای تثبیت اقتدار خود به تاریخ، تبارنامه، شعر، ستایش سلطنت و زبان فرهنگی نیاز داشتند. عزام دربارهٔ امارت‌های مستقل می‌نویسد:

> «فهذه الإمارات بعثت الأمل فی نفوس الفرس وأتاحت لهم فرصة یستطیعون فیها التقرب بالمدائح وغیرها إلی أمراء یفهمون عنهم.»[۱۸۵] «این امارت‌ها در دلِ ایرانیان امید آفرید و برای آنان مجالی فراهم کرد تا از راهِ مدایح و شیوه‌های دیگر، به امیرانی تقرب جویند که زبان و مقصودشان را درمی‌یافتند.»

دربار، در این معنا، فقط حامی ادیبان نبود؛ مخاطب قابل فهمی برای آنان ایجاد می‌کرد. شاعری که در محیط عربی‌زبان ناچار بود برای دستیابی به حمایت سیاسی به عربی بنویسد، در دربار محلیِ فارسی‌فهم می‌توانست زبان فارسی را به زبان مدح، تاریخ، هویت و رقابت سیاسی تبدیل کند.خراسان نمونهٔ برجستهٔ این دگرگونی است. عزام می‌نویسد:

> «أتیح لخراسان البعیدة مهد الدولة السامانیة أول دولة فارسیة عظیمة فی العصر الإسلامی أن تکون مبعث الأدب الفارسی الحدیث.»[۱۸۶] «خراسانِ دوردست، که مهدِ دولت سامانی ـ نخستین دولتِ بزرگِ

ایرانی در روزگار اسلامی ـ بود، مجال آن یافت که سرچشمهٔ ادبیاتِ فارسیِ نوین شود.»

این گزاره را نباید به معنای پیدایش ناگهانی ادب فارسی در نتیجهٔ ارادهٔ یک دولت دانست. دولت سامانی بر زمینه‌ای از تداوم گفتاری فارسی، سنت‌های اداری، حضور خاندان‌های دبیر، شبکه‌های شهری و ارتباط با جهان اسلامی شکل گرفت. نقش دربار در اینجا، گردآوردن و تقویت منابعی بود که پیش‌تر در جامعه وجود داشتند.در مقابل، نزدیکی فارس به عراق و بغداد سبب شد مسیر فرهنگی آن با خراسان یکسان نباشد. عزام می‌نویسد:

«ولم تنل هذا الشرف فارس مهد الدولة القديمة القريبة من العراق.»[۱۸۷] «اما فارس، با آنکه مهدِ دولتِ کهن و در همسایگیِ عراق بود، به این شرف دست نیافت.»

تفاوت فارس و خراسان را بنابراین باید نتیجهٔ تفاوت موقعیت جغرافیایی، ارتباط با مرکز خلافت، الگوی دولت‌سازی و شکل حمایت درباری دانست، نه نشانهٔ فقدان ظرفیت فرهنگی در فارس.
دیوان، مدرسه، خانقاه و بازار: زبان‌ها زمانی در جامعه پایدار می‌مانند که در نهادهای تکرارشونده به کار روند. دیوان، مدرسه، مسجد، خانقاه، بازار و خانهٔ علما، هرکدام بخشی از جریان دانش و زبان را سازمان می‌دادند.
دیوان :دیوان محل ثبت، محاسبه، مکاتبه و تصمیم اداری بود. در آن، زبان با قدرت مالی و سیاسی پیوند می‌خورد. فارسی در دیوان‌های ایرانی، حتی پس از گسترش عربی، برای مدتی طولانی تداوم یافت. این تداوم نشان می‌دهد که زبان اداری با زبان دینی یا زبان ادبی یکی نبود. عربی می‌توانست زبان قرآن و فقه باشد، درحالی‌که فارسی در ثبت مالیات، ارتباط با مأموران محلی و ادارهٔ روستاها کاربرد داشته باشد.دولت‌های بعدی نیز بر همین میراث اداری تکیه کردند. در خراسان و ماوراءالنهر، دیوان‌سالاری سامانی

شبکه‌ای از وزارت، مکاتبات، خزانه، امور نظامی، پست، اطلاعات، نظارت مالی، اوقاف و قضا را دربرمی‌گرفت. چنین ساختاری برای استمرار خود به دبیران آموزش‌دیده و زبان‌های تخصصی نیاز داشت. بنابراین، رشد فارسی نو را باید تا حدی در ارتباط با تقاضای دیوانی و سیاسی فهمید.

مدرسه و مسجد:مدرسه و مسجد از مهم‌ترین نهادهای آموزش عربی بودند. عربی زبان قرآن، حدیث، فقه، کلام و بخش بزرگی از فلسفه و علوم رسمی بود. ایرانیان برای مشارکت در جهان علمی اسلامی، ناچار نبودند هویت ایرانی خود را کنار بگذارند؛ بسیاری از آنان در عربی نوشتند و هم‌زمان در فارسی شعر گفتند یا آثار ادبی پدید آوردند.مدارس نظامیه در بغداد، اصفهان و دیگر شهرها، با اتکا به موقوفات، شبکه‌ای منظم برای آموزش فقه و علوم اسلامی ایجاد کردند. این نهادها عربی را به‌عنوان زبان اصلی دانش رسمی تثبیت می‌کردند، اما دانشجویان و استادان آنها از مناطق مختلف جهان اسلام می‌آمدند. ازاین‌رو، مدرسه هم‌زمان عامل تمرکز علمی و وسیلهٔ گردش نخبگان بود.

خانقاه :خانقاه از قرن چهارم هجری به‌ویژه در خراسان و ماوراءالنهر گسترش یافت. این نهاد به اقامت، آموزش، ارتباط مریدان و سازمان‌دهی اجتماعی صوفیان کمک می‌کرد. خانقاه‌ها در کنار مدارس، شبکه‌هایی برای انتقال اندیشه، حکایت، موعظه و واژگان عرفانی پدید آوردند. زبان فارسی در بسیاری از این شبکه‌ها توانست در کنار عربی، حامل تجربهٔ دینی و اخلاقی شود؛ نه از راه حذف عربی، بلکه از راه توزیع متفاوت وظایف زبانی.

بازار :بازار برخلاف مدرسه و دیوان، نهاد تخصصی تولید دانش رسمی نبود، اما در استمرار تماس اجتماعی اهمیت داشت. بازار محل برخورد مسافران، بازرگانان، صنعتگران و مأموران بود و اصطلاحات و شیوه‌های گفتاری در آن گردش می‌کرد. در شهرهای چندزبانه، بازار یکی از محیط‌هایی بود که در آن زبان‌ها در سطح عملی و روزمره با یکدیگر تماس می‌یافتند. بسیاری از تغییرات زبانی، پیش از آنکه در کتاب ثبت شوند، در چنین محیط‌هایی رخ می‌دادند.پس انتقال فرهنگ را نباید فقط از مسیر آثار بزرگ و نام‌های مشهور

پی گرفت. نهادهای کوچک و روزمره، از مدرسهٔ محلی تا بازار شهری، شرایط اجتماعیِ ماندگاری یا افول یک زبان را فراهم می‌کردند.

ترجمه، آموزش، نسخه‌پردازی و شبکه‌های نخبگانی:ترجمه یکی از آشکارترین مسیرهای انتقال فرهنگی میان ایران و جهان عرب بود. اما ترجمه را نباید انتقال مکانیکی واژه‌ها از زبانی به زبان دیگر دانست. مترجم، متن را انتخاب می‌کرد، اصطلاحات را معادل‌یابی می‌نمود، ساختار روایت را تغییر می‌داد و آن را برای مخاطب جدید بازآرایی می‌کرد.عزام این نقش را به‌روشنی برجسته می‌کند:

> «وللفرس يد أخرى على الآداب العربية، هی ترجمتهم ذخائر لغتهم إلى اللغة العربية ترجمة حاذق اتخذ العربية من لغته بَديلاً.»[۱۸۸] «ایرانیان سهمِ دیگری نیز در ادبیات عرب دارند، و آن ترجمهٔ گنجینه‌های زبانِ خویش به عربی است؛ ترجمه‌ای ماهرانه و استوار، از سوی کسانی که عربی را به‌جای زبان خود، زبانِ بیان و تألیف قرار داده بودند.»

او از جبلة بن سالم، ابن‌مقفع، عبدالحمید بن ابان و خاندان نوبخت نام می‌برد و آثار ترجمه‌شده را در سه حوزهٔ حکمت و فلسفه، تاریخ و داستان، و مواعظ و سیاست و آیین حکومت دسته‌بندی می‌کند.[۱۸۹] ترجمهٔ «خدای‌نامه» یا «سیرالملوک»، کتاب «التاج» دربارهٔ انوشیروان، و روایت‌های مربوط به اردشیر و انوشیروان، بخشی از حافظهٔ سیاسی و تاریخی ایران را وارد ادبیات عربی کردند.
هَمین‌آنْتیلا تأکید می‌کند که در بررسی این فرایند باید میان متن فارسی میانه، ترجمهٔ عربی اولیه و نقل‌ها یا اقتباس‌های متأخر تفاوت گذاشت. آنچه در تاریخ‌نگاری اسلامی به‌عنوان روایت ساسانی دیده می‌شود، همیشه ترجمهٔ مستقیم متن اصلی نیست؛ گاه نتیجهٔ زنجیره‌ای از نقل شفاهی، ترجمه، تلخیص، بازنویسی و استفادهٔ مورخان بعدی است. بنابراین، انتقال میراث

ایرانی به عربی فرایندی چندمرحله‌ای بود، نه عبور بی‌واسطهٔ یک متن از زبان مبدأ به زبان مقصد.[۱۹۰]

ابن‌مقفع در این میان فقط مترجم نبود. او در تبدیل مواد ایرانی به نثر عربیِ قابل استفاده در محیط عباسی نقش داشت. «کلیله و دمنه» نمونه‌ای برجسته از همین انتقال چندمرحله‌ای است: متنی با پیشینهٔ هندی که به پهلوی درآمد، سپس به عربی ترجمه شد و بعد در فارسی نو و در محیط‌های گوناگون بازنویسی و تصویرپردازی گردید. بنابراین، مسیر اثر نه خطی، بلکه شبکه‌ای و چندمرکزی بود.

پژوهش دانشگر و رضوی دربارهٔ تفاسیر فارسی خراسان نیز نشان می‌دهد که انتقال دانش میان فارسی و عربی همیشه به‌صورت ترجمهٔ مستقیم انجام نمی‌شد. تفاسیر فارسی در مناطق غرب ایران و محیط‌های عرب‌زبان خوانده و نسخه‌برداری می‌شدند و عالمان عربی‌نویس گاه مواد فارسی را جذب و بازپردازی می‌کردند. این امر نشان می‌دهد که فارسی می‌توانست درون «جهان عربیِ دانش» حضور داشته باشد، حتی هنگامی که متن نهایی به عربی نوشته می‌شد.[۱۹۱]نسخه‌پردازی نیز فعالیتی اجتماعی و نهادی بود. بررسی برونو دِ نیکولا از پیکرهٔ کاموسی در ایران دورهٔ ایلخانی نشان می‌دهد که تولید نسخه به کاتب منفرد محدود نبود؛ سفارش‌دهنده، مدرسه، کتابخانه، حامی سیاسی یا مذهبی و مخاطب، همگی در شکل‌گیری نسخه نقش داشتند. شش نسخه‌ای که به دست یک کاتب نوشته شده‌اند، از شبکه‌ای حکایت می‌کنند که در آن دانش از راه نسخه‌برداری، سفارش و جابه‌جایی میان نهادها منتقل می‌شد.[۱۹۲]ازاین‌رو، برای فهم تاریخ زبان‌ها باید فقط به زبان اثر نهایی توجه نکرد. اطلاعات نسخه‌شناختی دربارهٔ کاتب، مالک، وقف، مرکز آموزشی، محل کتابت و مسیر جابه‌جایی می‌تواند نشان دهد که یک متن در چه محیطی خوانده شده و چگونه از یک حوزهٔ زبانی به حوزه‌ای دیگر رسیده است.

بغداد: مرکز عربی و فضای چندفرهنگی: بغداد مهم‌ترین مرکز سیاسی و علمی خلافت عباسی و یکی از بزرگ‌ترین کانون‌های زبان و ادب عربی بود. اما مرکزیت بغداد به معنای خلوص عربی آن نبود. بغداد از آغاز با حضور سپاهیان، کارگزاران، دبیران، دانشمندان و خاندان‌های ایرانی شکل گرفت. بسیاری از نخبگان از خراسان، ماوراءالنهر، بلخ، مرو، بخارا و گرگان به عراق آمدند و در ساختار حکومت و فرهنگ شهری جذب شدند.بر اساس بررسی هیو کندی، عناصر ایرانی در معماری، سازمان نظامی، دیوان‌سالاری و زندگی علمی بغداد حضور نیرومندی داشتند. خاندان‌هایی چون برمکیان و سهلان در ادارهٔ حکومت و شکل‌گیری نثر دیوانی عربی نقش ایفا کردند. در دورهٔ آل‌بویه، حضور و نفوذ سیاسی ایرانیان افزایش یافت و نهادهایی مانند بیمارستان عضدی پدید آمدند.[۱۹۳]این واقعیت، تمایز مهمی را آشکار می‌کند: عربی‌بودن زبانِ اثر، لزوماً به معنای عربی‌بودن همهٔ شرایط تولید آن نیست. ممکن است نویسنده، حامی، کاتب، موضوع، الگوی اداری یا مادهٔ تاریخیِ یک اثر، ایرانی باشد، درحالی‌که متن به عربی نوشته شده است. زبان نهایی اثر و شبکهٔ اجتماعی تولید آن، دو موضوع متفاوت‌اند.در دورهٔ ایلخانی، این چندفرهنگی‌بودن بغداد شکل تازه‌ای پیدا کرد. دِ نیکولا نشان داده است که تولید آثار فارسی در بغداد، که پیش از مغول محدودتر بود، در دورهٔ ایلخانی افزایش یافت. ورود نخبگان فارسی‌زبان به ادارهٔ بغداد، حمایت سیاسی مغولان، فعالیت مدارس و پیوند بغداد با شبکهٔ فرهنگی و اداری مغولی، در این تحول مؤثر بود. عربی همچنان زبان غالب علوم رسمی و دینی باقی ماند، اما فارسی در ادبیات و برخی تولیدات فکری جایگاه مهم‌تری پیدا کرد.[۱۹۴]پس بغداد را نباید در برابر خراسان قرار داد؛ چنان‌که گویی یکی مرکز عربی و دیگری مرکز فارسی بوده است. بغداد مرکز مهم عربی بود، اما همین مرکز از راه حضور ایرانیان، ترجمهٔ متون، مهاجرت نخبگان و سازوکارهای اداری، پیوسته از سنت‌های ایرانی تأثیر می‌پذیرفت.

خراسان و فرارود: فارسی نو، دانش اسلامی و دیوان‌سالاری:خراسان و ماوراءالنهر در شکل‌گیری فارسی نو جایگاهی اساسی داشتند. نخستین اسناد

فارسی با خط عربی عمدتاً در سده‌های نهم و دهم میلادی در حوزه‌های شمال‌شرقی ایران پدیدار شدند. پیشینهٔ فارسی در این منطقه تنها به دورهٔ اسلامی بازنمی‌گشت؛ گسترش فارسی از راه پادگان‌ها و ساختارهای اداری ساسانی، و نیز حضور خاندان‌های ایرانی، زمینه‌ای برای تداوم آن فراهم کرده بود.

در دورهٔ طاهریان و سامانیان، خراسان به یکی از مرکزهای اصلی فرهنگ ایرانی-اسلامی تبدیل شد. نیشابور، مرو، زرنگ، سیرجان، بخارا و سمرقند، هم‌زمان مرکزهای اداری، علمی و ادبی بودند. این چندمرکزی‌بودن از اهمیت بخارا نمی‌کاهد، اما نشان می‌دهد که فارسی نو در یک دربار منفرد پدید نیامد.سامانیان با حمایت از شاعرانی چون رودکی و دقیقی، برای فارسی نو جایگاهی در فرهنگ درباری ایجاد کردند. این حمایت به معنای کنارگذاشتن عربی نبود. عربی همچنان زبان علوم دینی، فلسفه، بخش بزرگی از تاریخ‌نگاری و مکاتبات علمی بود. مسئله، تقسیم کار میان دو زبان بود: فارسی در شعر، روایت‌های تاریخی، اندرزنامه‌ها و بخشی از ادبیات درباری گسترش می‌یافت و عربی در حوزه‌های علمی و دینی جایگاه محوری خود را حفظ می‌کرد.عزام در بررسی دوره‌های بعدی همین نامتقارن‌بودن را یادآور می‌شود:

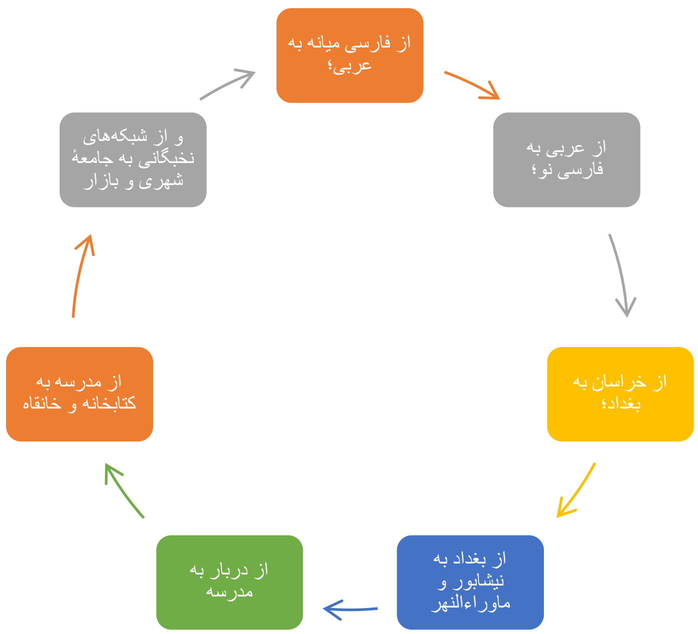
> «قد تقلبت القوم باللغتين، ولكن يمكن أن يقال: إن العربية احتفظت بالسيادة فی الأطوار كلها فيما عدا الشعر.»[۱۹۵] «ایرانیان در نسبت با این دو زبان، دگرگونی‌ها و فراز و فرودهایی را تجربه کردند؛ با این همه، می‌توان گفت عربی در همهٔ دوره‌ها، به‌جز در عرصهٔ شعر، جایگاهِ برتر و مسلطِ خود را نگاه داشت.»

و:

«لا ريب أن المؤلفات العربية التى ألفت فى بلاد الفرس ما بين القرن الرابع وغارات التتار أكثر جداً من نظائرها الفارسية، ولكن ينبغى أن نفرق بين الشعر وغيره فإن الأمر فيهما لا يجرى على سنن واحد.»[۱۹۶]
«بی‌گمان آثار عربی‌ای که از سدهٔ چهارم تا یورش‌های تاتار در سرزمین‌های ایران تألیف شد، از نمونه‌های مشابهِ فارسی بسیار بیشتر بود؛ با این حال، باید میان شعر و سایر حوزه‌ها تمایز گذاشت، زیرا وضعیتِ این دو از یک منطق و قاعده پیروی نمی‌کند.»

این تقسیم حوزه‌ها را نباید به تفاوت ذاتی دو زبان نسبت داد. جایگاه هر زبان از شبکهٔ نهادهایی ناشی می‌شد که به آن زبان امکان تولید و گردش می‌دادند. مدارس و حلقه‌های علمی، عربی را بازتولید می‌کردند؛ دربارهای محلی و مجالس ادبی، فارسی را در شعر و روایت تقویت می‌نمودند؛ و دیوان‌ها، بسته به دولت و منطقه، از هر دو زبان استفاده می‌کردند.
شبکه‌ای چندمرکزی از کانون‌های فرهنگی:روابط فرهنگی عرب و فارس را نمی‌توان بر اساس سلسله‌مراتبی ثابت از «مرکز» و «پیرامون» توضیح داد. بغداد در برخی دوره‌ها مرکز سیاسی و علمی مهم جهان اسلام بود، اما در دوره‌های دیگر، خراسان، نیشابور، بخارا، سمرقند، ری، فارس، اصفهان، موصل، حلب و قاهره نیز در تولید و گردش فرهنگ نقش تعیین‌کننده داشتند.این مرکزها کارکرد یکسانی نداشتند. بغداد در تولید علم عربی و شکل‌دهی به سنت خلافت اهمیت داشت؛ نیشابور در آموزش و تفسیر و کلام؛ بخارا و سمرقند در دربار و ادبیات فارسی؛ ری در اقتصاد و ارتباطات شهری؛ اصفهان در اداره، کتاب و مدرسه؛ فارس در تداوم سنت‌های محلی و پیوند با عراق؛ و ماوراءالنهر در انتقال دانش و جابه‌جایی عالمان. مرکزیت، بنابراین، وابسته به نوع فعالیت و دورهٔ تاریخی بود.
مطالعهٔ تفاسیر فارسی خراسان نشان می‌دهد که یک متن می‌توانست در شرق ایران پدید آید، در محیط‌های عرب‌زبان خوانده شود و در سنت عربی بازپردازی گردد.[۱۹۷] بررسی نسخه‌های فارسی بغداد در دورهٔ ایلخانی نیز

نشان می‌دهد که بغداد می‌توانست محل تولید آثار فارسی باشد، بی‌آنکه جایگاه عربی خود را از دست بدهد.[۱۹۸]از این شواهد می‌توان نتیجه گرفت که جریان فرهنگی میان عرب و فارس مانند حرکت یک‌سویه از بغداد به ایران یا از ایران به جهان عرب نبود. مسیرها در جهات مختلف حرکت می‌کردند:



در چنین شبکه‌ای، یک شهر می‌توانست در یک دوره مصرف‌کنندهٔ دانش و در دوره‌ای دیگر تولیدکنندهٔ آن باشد. همچنین یک زبان می‌توانست در یک حوزه غالب و در حوزه‌ای دیگر تابع یا مکمل باشد.

تغییر تاریخی: تدریجی، نابرابر و وابسته به مسیرهای پیشین:تغییر زبان و فرهنگ در ایران اسلامی، نه ناگهانی بود و نه در سراسر سرزمین با آهنگ یکسان رخ داد. عزام خود می‌نویسد:

«فإنا قد وجدناها منذ القرن الثالث ترتقي إلى أن تكون لغة آداب، واللغة لا تموت جملة واحدة ولا تُخلق جملة واحدة.»[۱۹۹] «زیرا از سدهٔ سوم به بعد می‌بینیم که فارسی به‌تدریج ارتقا یافت تا به زبانِ ادب تبدیل شد؛ و زبان نه به‌یک‌باره از میان می‌رود و نه به‌یک‌باره زاده می‌شود.»

این عبارت یکی از مهم‌ترین گزاره‌های روش‌شناختی کتاب است. زبان‌ها نه یکباره می‌میرند و نه یکباره خلق می‌شوند؛ آنها در کاربردهای گوناگون، در میان گروه‌های مختلف و در دوره‌های متفاوت دگرگون می‌شوند.فارسی پس از فتح در گفتار و برخی دیوان‌ها باقی ماند، سپس در دربارهای شرقی به زبان ادب تبدیل شد. عربی نیز با وجود گسترش فارسی، در دانش، فقه، تفسیر، فلسفه و تاریخ‌نگاری جایگاه مهم خود را حفظ کرد. عزام دربارهٔ غزالی می‌نویسد که او اثری را به فارسی نوشت تا عموم مردم بتوانند آن را بفهمند:

«وقد صرح فی الأولی أنه ألفها بالفارسیة لیُفهم العامة.»[۲۰۰] «او در اثرِ نخست تصریح کرده است که آن را به زبان فارسی نوشته تا برای عامهٔ مردم قابل فهم باشد.»

این شاهد نشان می‌دهد که انتخاب زبان، به مخاطب و کارکرد متن بستگی داشت. فارسی برای ارتباط با عامه یا بیان برخی مضامین اخلاقی و عرفانی مناسب‌تر بود؛ عربی برای ارتباط با جامعهٔ علمی گسترده‌تر و مشارکت در سنت رسمی دانش اهمیت داشت.تغییر زبانی همچنین نابرابر بود. شهر، روستا، دربار، مدرسه، بازار و خانقاه، هرکدام الگوی خاص خود را داشتند. در یک شهر، عربی ممکن بود زبان آموزش باشد و فارسی زبان گفت‌وگو؛ در دربار، فارسی زبان شعر و عربی زبان مکاتبه یا علم؛ و در روستا، گونه‌ای محلی از زبان ایرانی استمرار یابد.این تغییرها به مسیرهای پیشین نیز وابسته بودند. هر منطقه از میراث اداری، جمعیتی و فرهنگیِ متفاوتی برخوردار بود. خراسان با سابقهٔ دیوانی و ارتباط با ماوراءالنهر، مسیر متفاوتی از فارس داشت. بغداد با حضور خاندان‌های ایرانی و پیوندهای گستردهٔ خلافت، وضعیت دیگری پیدا کرد. ری و اصفهان نیز به دلیل جایگاه شهری، اقتصادی و سیاسی خود، نه صرفاً تابع بغداد بودند و نه نسخه‌ای از خراسان.به همین سبب، نمی‌توان ظهور فارسی نو را فقط با «ملی‌گرایی ایرانی» یا فقط با «ضعف عربی» توضیح داد. این پدیده نتیجهٔ هم‌زمانِ استمرار زبان‌های ایرانی، حمایت دربارها،

نیازهای اداری، گسترش آموزش، فعالیت شاعران، تغییر مرکزهای سیاسی و تعامل پیوسته با عربی بود.

بازخوانی نتیجه‌گیری عزام:عزام در جمع‌بندی خود می‌نویسد:

«وأما الشعر وما يتصل به فلا ريب أن النبوغ كان لشعراء الفارسية.»[۲۰۱] «اما در زمینهٔ شعر و علوم و فنونِ وابسته به آن، بی‌گمان نبوغ و برجستگی از آنِ شاعرانِ فارسی‌زبان بود.»

و:

«ولم يكن حال اللغتين سواء فی العصور كلها فقد كانت الفارسية منذ ظهرت فی صعود بينما كانت العربية فی هبوط.»[۲۰۲] «وضعیتِ این دو زبان در همهٔ دوره‌ها برابر و یکسان نبود؛ فارسی از هنگامِ ظهورِ خود روندی صعودی داشت، حال آنکه عربی در مسیرِ افول قرار گرفته بود.»

همچنین از عوفی نقل می‌کند:

«فإن كل مستعرب يعرف الفارسية وليس كل شاعر فارسی يعرف العربية.»[۲۰۳] «زیرا هر کسی که عربی‌آموخته و عربی‌نویس شده بود، فارسی نیز می‌دانست؛ اما هر شاعرِ فارسی‌زبان الزاماً عربی نمی‌دانست.»

و سرانجام نتیجه می‌گیرد:

«والخلاصة أن العربية فيما عدا الشعر حلت مكانة فوق الفارسية، حتى غارات التتار التی عصفت بالحضارة الإسلامية وأصابت العلوم والآداب بضربات لم تُفق منها حتى اليوم.»[۲۰۴] «برآیند سخن آن است که زبان

عربی، به‌جز در عرصهٔ شعر، در مرتبه‌ای بالاتر از فارسی قرار گرفت؛ تا زمانی که یورش‌های تاتار تمدن اسلامی را درهم کوبید و بر علوم و آداب ضربه‌هایی وارد آورد که آثار آن تا امروز نیز جبران نشده است.»

این نتیجه‌گیری، با وجود ارزش توصیفی خود، دو محدودیت دارد. نخست اینکه «سیادت» را بیش از اندازه کلی به کار می‌برد. عربی در علوم و تألیف رسمی جایگاه برتر داشت، اما این برتری در همهٔ نهادها و برای همهٔ مخاطبان یکسان نبود. فارسی در دیوان، شعر، روایت، اندرز، تصوف و ارتباط با گروه‌های غیرنخبه، کارکردهای مهمی پیدا کرد. دوم اینکه تعبیر «هبوط عربی» ممکن است تغییر توزیع حوزه‌های کاربرد را با افول کلی زبان اشتباه بگیرد. انتقال بخشی از ظرفیت ادبی و فرهنگی به فارسی، لزوماً به معنای زوال عربی نبود؛ عربی همچنان در حوزه‌های علمی، دینی و فرامنطقه‌ای تولید گسترده داشت.از سوی دیگر، فارسی نیز صرفاً زبانی نبود که از بیرون بر الگوی عربی افزوده شده باشد. این زبان، ضمن اقتباس گسترده از قالب‌ها و واژگان عربی، امکانات روایی، شعری، عرفانی و تاریخی خود را گسترش داد. عزام دربارهٔ ادب فارسی می‌نویسد:

«ثم امتاز الأدب الفارسی بخصائصه فی الإسهاب والقصص وغیرها.»[۲۰۵] «آنگاه ادبیات فارسی به‌واسطهٔ خصائص ویژهٔ خویش ـ مانند اطناب، روایت‌پردازی و جز آن ـ امتیاز و تمایز یافت.»

همین تمایزها نشان می‌دهد که اقتباس، با تقلید یکسان نیست. زبان و ادبیات فارسی، عناصر واردشده را در ساختار تاریخی و ذوقی خود بازآرایی کرد. **الگوی جایگزین:**الگوی جایگزین برای فهم روابط عرب و فارس باید بر چند اصل استوار باشد.**نخست،** این روابط حاصل تماس طولانی‌مدت جمعیت‌ها در محیط‌های جغرافیایی متفاوت بود. جنگ و فتح تماس را گسترش دادند، اما مهاجرت، شهرنشینی، تجارت، ازدواج، خدمت نظامی و ادارهٔ سرزمین، آن

را به رابطه‌ای پایدار تبدیل کردند.**دوم،** دولت و دربار با ایجاد تقاضا برای زبان و فرهنگ، مسیر تحول را جهت دادند. خلافت و مدارس، عربی را در علوم و دانش رسمی تقویت کردند؛ دولت‌های محلی، به‌ویژه در خراسان و فرارود، برای فارسی نو عرصهٔ درباری و ادبی فراهم ساختند.**سوم،** نهادها در انتقال فرهنگ نقش واسطه داشتند. دیوان، مدرسه، مسجد، خانقاه، کتابخانه و بازار، زبان‌ها را در حوزه‌های متفاوت به کار گرفتند و از راه آموزش، نسخه‌برداری، وقف، مکاتبه و رفت‌وآمد، آنها را بازتولید کردند.**چهارم،** ترجمه فرایندی دوسویه و خلاق بود. متون فارسی میانه به عربی منتقل شدند و مواد عربی نیز به فارسی درآمدند. در هر مرحله، مترجمان و نویسندگان، متن را متناسب با مخاطب و نهاد جدید بازآفرینی کردند.**پنجم،** تولید فرهنگی چندمرکزی بود. بغداد، خراسان، فارس، ری، نیشابور، بخارا، سمرقند، اصفهان و دیگر شهرها، در دوره‌های مختلف نقش‌های متفاوتی در تولید، حفظ و گردش دانش داشتند. هیچ مرکز واحدی برای همیشه بر تمام شبکه مسلط نبود.**ششم،** تغییر زبانی تدریجی، نابرابر و وابسته به مسیر بود. فارسی و عربی در بسیاری از دوره‌ها رقیب بودند، اما هم‌زمان ابزارهای مکمل ارتباط، آموزش و تولید ادبی نیز محسوب می‌شدند. دوزبانگی نخبگان، ترجمه و اقتباس، مرزهای روشن میان دو سنت را پیوسته جابه‌جا می‌کرد.بر این اساس، روابط عرب و فارس را باید حاصل جابه‌جایی، اقتباس، ترجمه، رقابت، همکاری و بازتفسیر متقابل دانست. در این تاریخ، نه عرب صرفاً انتقال‌دهندهٔ اسلام و تمدن بود و نه فارس صرفاً گیرنده یا مقاوم؛ هر دو جامعه در ساختن صورت‌های تازهٔ سیاسی، علمی، ادبی و دینی مشارکت داشتند. فارسی از دل تماس با جهان عربی و اسلامی نیروی تازه گرفت، و فرهنگ عربی نیز از تجربه‌ها، متون، نهادها و نخبگان ایرانی تأثیر پذیرفت.پس مسئلهٔ اصلی، تعیین برندهٔ نهایی میان عربی و فارسی نیست؛ مسئله این است که هر زبان در چه محیطی، به دست چه گروه‌هایی، در کدام نهادها و برای چه مخاطبانی به کار رفت. تنها با چنین رویکردی می‌توان فهمید که چرا عربی در بسیاری از حوزه‌های علمی و رسمی برتری خود را حفظ

کرد، درحالی‌که فارسی در شعر، روایت، عرفان و فرهنگ درباری به نیرویی بزرگ تبدیل شد؛ و چرا این دو زبان، به‌رغم رقابت، قرن‌ها در کنار یکدیگر به تولید جهان مشترک اسلامی و ایرانی ادامه دادند.

گفتار پایانی: بازخوانیِ گذار؛ از مدل‌های تقابلی تا شبکه‌های نهادی:

این پژوهش با بررسی فصول کتاب «الصلات بین العرب والفرس في الجاهلية والإسلام»، کوشید تا از یک‌سو اهمیت این اثر را در تأسیس نگاهی تاریخی به پیوستگی‌های میان دو فرهنگ ایران و عرب بازشناسی کند و از سوی دیگر، محدودیت‌های روش‌شناختی آن را در مواجهه با پیچیدگی‌های تاریخ‌نگاری نوین نقد نماید.

کارِ عبدالوهاب عزام، بیش از هر چیز، تلاشی پیشرو برای شکستنِ سکوت در برابر «دیگریِ فرهنگی» در زمانهٔ خود بود. او با طرحِ پیوستگی‌های تاریخی، کوشید تا نشان دهد که تاریخِ عرب و فارس، نه دو خطِ موازی و بیگانه، که شریان‌هایی درهم‌تنیده‌اند. با این‌همه، چنان‌که در طول این بررسی نشان دادیم، عزام در دامِ روایت‌های کلانِ ملی‌گرایانه و استعاره‌های تقلیل‌گرایانه‌ی رایج در نیمهٔ نخست قرن بیستم گرفتار ماند. او با هم‌سطح گرفتنِ منابع ادبی و تاریخی و تعمیمِ شتاب‌زدهٔ یک وضعیتِ خاص به کلِ دوره، «روابط» را نه به‌عنوان «فرایندهای نهادی»، بلکه به شکلِ «تعاملاتِ شخصیت‌محور» یا «برتری‌های زبانی» ترسیم کرد [۲۰۶].

یکی از بنیادی‌ترین نقدهای روش‌شناختی بر کتاب عزام، بازتولید دوگانه‌های «برتری/تقلید» و «غلبه/مغلوب» است. او در تحلیل‌های خود، اغلب به‌جای واکاویِ کارکردهای نهادی، به دنبالِ «سلطه» یا «نبوغ» در یک زبان می‌گردد؛ چنان‌که دربارهٔ برتریِ فارسی در شعر و عربی در دانش رسمی، گزاره‌هایی قطعی ارائه می‌دهد [۲۰۷]. برای نمونه، او در تحلیلِ تغییر جایگاهِ زبان‌ها می‌نویسد: «كانت الفارسية منذ ظهرت فی صعود بينما كانت العربية فی هبوط» (فارسی از هنگام ظهور در صعود بود، در حالی که عربی در هبوط).[۱۸]

درحالی‌که پژوهش‌های نوین، این وضعیت را نه حاصلِ یک سیادتِ فرهنگی،

بلکه محصولِ «تقسیمِ کارِ نهادی» و «دوزبانگیِ نامتقارن» می‌دانند. برای نمونه، بررسی‌های جدید بر تفاسیرِ فارسی‌زبان نشان می‌دهد که این متون نه در حاشیه، بلکه در متنِ «کیهانِ عربی» حضور داشتند و عالمان در محیط‌های عربی‌زبان، آگاهانه آن‌ها را می‌خواندند و نسخه‌برداری می‌کردند [۲۰۸]. این یافته، مدلِ «غلبه/مغلوب» عزام را به چالش می‌کشد؛ چراکه نشان می‌دهد مرزهای زبانی در محیط‌های دانشی بسیار سیال‌تر از آن بوده‌اند که در الگوهای عزام دیده می‌شود.عزام در کتاب خود، تمایل دارد تغییرات تاریخی را به‌مثابهٔ یک «جابه‌جایی» ناگهانی تصویر کند، اما از درکِ «وابستگی به مسیر[۱]» و تداومِ نهادی بازمی‌ماند [۲۰۹]. همان‌طور که شواهدِ نسخه‌شناختی از بغدادِ عصرِ ایلخانی نشان می‌دهد، تولیدِ آثارِ فارسی و عربی نه در تقابل، بلکه در بسترِ شبکهٔ حمایت‌گرانِ مغول و نخبگانِ اداریِ فارسی‌زبان، هم‌افزاییِ ساختاری داشته است [۲۱۰]. بنابراین، تاریخِ این روابط، تاریخِ جایگزینیِ یک زبان توسطِ زبانِ دیگر نیست، بلکه تاریخِ گسترشِ «کارکردهای زبانی» در نهادهای نوظهور است.

جایگزینیِ مدل‌های تک‌علتیِ عزام با تحلیل‌های چندعاملی، مستلزمِ توجه به نهادهایی است که در کتاب او مغفول مانده‌اند: دیوان، مدرسه، خانقاه و بازار. عزام به «دربار» و «شاعران» تکیه دارد، اما فرایندهای پیچیدهٔ «نسخه‌پردازی» و «آموزش» را که زیرساختِ اصلیِ این پیوندها بودند، نادیده می‌گیرد [۲۱۱]. نقشِ دبیرانِ ایرانی در شکل‌دهی به نثرِ عربی، تنها یک مسئلهٔ ادبی نبود، بلکه یک «فرایندِ نهادی» بود که در آن، دیوان‌سالاریِ ایرانی، ساختارِ اجراییِ خلافتِ عربی را بازتعریف کرد [۲۱۲].

برای پژوهش‌های آینده، مسیرهایی که از دلِ این نقد گشوده می‌شود، از «تاریخ‌نگاریِ ادبی» به «جامعه‌شناسیِ تاریخیِ دانش» تغییر جهت می‌دهد:

۱.**تاریخِ ترجمه:** فراتر از فهرست کردنِ آثار، باید «بومی‌سازیِ مفاهیم» در انتقال از پهلوی به عربی و سپس به فارسیِ نو واکاوی شود [۲۱۳].

[۱] Path Dependence : در گرو تغییرات تراکمی گذشته بودن

۲.**نسخه‌شناسی:** بررسیِ اینکه چگونه کتاب‌ها در شبکهٔ مدارس گردش می‌کردند و دسته‌بندیِ متون به «عربی» و «عجمی» نه یک مرزِ جغرافیاییِ سخت، بلکه یک دستورالعملِ اداری بوده است [۲۱۴].
۳.**جامعه‌شناسیِ دوزبانگی:** واکاویِ کارکردِ طبقاتیِ دوزبانگی؛ چرا که تخصص در دانشِ دینی با عربی و مشارکت در ادب و اخلاق با فارسی گره خورده بود؟ [۲۱۵].در نهایت، کتابِ عزام، اگرچه از نظرِ روش‌شناختی به تاریخ‌نگاریِ کلاسیک تعلق دارد، اما به دلیلِ طرحِ پرسش‌های بنیادین، همچنان نقطهٔ آغازی برایِ بازاندیشی در «پیوندگاه‌های تمدنی» باقی می‌ماند. گذار از روایت‌های کلانِ او به تاریخِ رابطه‌ها، نه به معنای نفیِ پیوستگی، بلکه به معنایِ بازشناسیِ این پیوستگی در قالبِ شبکه‌هایی پیچیده و چندمرکزی است که عرب و فارس را در یک «کیهانِ مشترکِ دانشی» در کنار یکدیگر قرار داد [۲۱۶].

ارجاعات

[۱] عبدالوهاب عزّام، الصلات بين العرب والفرس وآدابهما في الجاهلية والإسلام (قاهره: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ۱۹۴۳)، ص. ۹. و عبد الوهاب عزام، الصلات بين العرب والفرس وآدابهما في الجاهلية والإسلام، نسخة رقمية: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ۲۰۱۳، رقم الإيداع ۱۰۹۰۳/۲۰۱۳، ISBN 978-977-719-313-9
[۲] عبدالرزاق رحمانی، احمد نور وحیدی، و نوح اسلامی، «صورة الأنا والآخر في كتاب الصلات بين العرب والفرس لعبد الوهاب عزام»، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية ۲۶، شمارهٔ ۳ (۲۰۱۸): ص. ۹۹.
[۳] همان، ص. ۱۰۲.
[۴] عزّام، الصلات بين العرب والفرس، ص. ۱۲، سطر ۴-۸.
[۵] همان، ص. ۱۴.
[۶] نگاه کنید به یادداشت‌های انتقادی در باب ماندا و ماد در: همان،ص ۹.

[۷] رحمانی و دیگران، «صورة الأنا والآخر»، ص. ۱۰۵.

[۸] عزّام، الصلات بین العرب والفرس، ص. ۲۲، سطر ۱۱-۱۵.

[۹] همان، ص. ۲۵.

[۱۰] برای تحلیل ساختار مرزهای حیره و غسانیان نگاه کنید به: همان، ص.۲۶.

[۱۱] عزّام، الصلات بین العرب والفرس، ص. ۳۵.

[۱۲] همان، ص. ۳۷، سطر ۲-۹.

[۱۳] رحمانی و دیگران، «صورة الأنا والآخر»، ص. ۱۰۸.

[۱۴] تحلیل انتقادی جنبش‌های دوره خلافت در: الصلات بین العرب والفرس،ص.۴۴.

[۱۵] عزّام، الصلات بین العرب والفرس، ص. ۵۳.

[۱۶] همان، ص. ۵۵، سطر ۵.

[۱۷] سنجش فرضیه آغاز شعر فارسی و نقش رودکی در:. الصلات بین العرب والفرس،ص.۵۵.

[۱۸] عزّام، الصلات بین العرب والفرس، ص. ۶۳.

[۱۹] همان، ص. ۶۴، سطر ۱-۶.

[۲۰] برای واکاوی راهبردهای دوزبانگی نخبگان علمی نگاه کنید الصلات بین العرب والفرس،صص. ۶۴ـ۶۳
[۲۱] رحمانی و دیگران، «صورة الأنا والآخر»، ص. ۱۱۰.

[۲۲] برای نمونه نگاه کنید به معرفی کوتاهی از جایگاه فرهنگی عزّام در مطبوعات عربی: «عبد الوهاب عزام... رائد الصلات بين العرب والفرس»، ایلاف، ۲۵ اوت ۲۰۰۵، بازبینی‌شده در اوت ۲۰۲۶، قابل دسترسی در:
https://elaph.com/Web/ElaphLiterature/2005/8/80314.htm

[۲۳] عبدالرزاق رحمانی، احمد نور وحیدی، و نوح اسلامی، «صورة الأنا والآخر في كتاب الصلات بين العرب والفرس لعبد الوهاب عزام»، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، دورهٔ ۲۶، شمارهٔ ۳ (دسامبر ۲۰۱۷ / منتشر شده در مجلد سال ۲۰۱۸): ص. ۹۸
[۲۴] همان، ص. ۱۰۰.
[۲۵] همان، ص. ۱۰۳.
[۲۶] همان، ص. ۱۰۷.
[۲۷] همان، ص. ۱۱۱.
[۲۸] عباس عبدالحلیم عباس، «الدراسات الأدبيّة والنقديّة المقارنة بين اللغات الشرقيّة: عبد الوهّاب عزّام أنموذجًا: مقاربة تحليليّة»، مجلة الدراسات الأدبية، جلد ۵۳، شمارهٔ ۱۰۵ (ژوئن ۲۰۲۳)، صص. ۱۱۷–۱۵۹، https://www.litstudmag.com/article_172102.html.
[۲۹] همان.
[۳۰] همان.

[۳۱] برای مقایسه با ساختار و موضوعات کتاب، نک: عبدالوهاب عزّام، الصلات بين العرب والفرس وآدابهما في الجاهلية والإسلام، نسخهٔ دیجیتال مؤسسهٔ هنداوی، شمارهٔ ایداع ۱۰۹۰۳/۲۰۱۳، https://coart.uobaghdad.edu.iq/wp-content/uploads/sites/11/uploads/others/aaaaibook/3/الصلات بين العرب والفرس-.ilovepdf-compressed.pdf

[۳۲] عباس، «الدراسات الأدبيّة والنقديّة المقارنة».

[۳۳] عزّام، الصلات بين العرب والفرس وآدابهما، بخش مقدمه و مباحث مربوط به تاریخ ایران باستان.

[۳۴] همان.

[۳۵] عبدالرزاق رحمانی، احمد نور وحیدی، و نوح اسلامی، «صورة الأنا والآخر في كتاب الصلات بين العرب والفرس لعبد الوهاب عزام»، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية ۲۶، شمارهٔ ۳ (۲۰۱۸): ۹۸–۱۱۱؛ تاریخ درج مقاله در وبگاه مجله: ۲۵ دسامبر ۲۰۱۷، https://www.journalofbabylon.com/index.php/JUBH/article/view/1258.

[۳۶] همان؛ نیز نک: عزّام، الصلات بين العرب والفرس وآدابهما.

[۳۷] رحمانی، وحیدی، و اسلامی، «صورة الأنا والآخر»، صص. ۹۸–۱۱۱.

[۳۸] عباس، «الدراسات الأدبيّة والنقديّة المقارنة».همان

[۳۹] عزّام، الصلات بين العرب والفرس وآدابهما، فهرست و بخش‌های مربوط به فتح اسلامی، زبان فارسی و ادبیات فارسی نو.

[۴۰] همان.

[۴۱] همان.

[۴۲] همان.

[۴۳] عباس، «الدراسات الأدبيّة والنقديّة المقارنة».

[۴۴] «عبد الوهاب عزام... رائد الصلات بين العرب والفرس»، إيلاف، ۲۵ اوت ۲۰۰۵،

https://elaph.com/Web/ElaphLiterature/2005/8/80314.htm.
[۴۵] برای تمایز میان پژوهش مستقیم دربارهٔ کتاب و منابع عمومیِ مرتبط با موضوع، نک: رحمانی، وحیدی، و اسلامی، «صورة الأنا والآخر»؛ عباس، «الدراسات الأدبيّة والنقديّة المقارنة».
[۴۶] همان منابع.
[۴۷] جمع‌بندی حاضر بر اساس منابع یادشده و مطالعهٔ متن کتاب عزّام در نسخهٔ دیجیتال موجود تنظیم شده است.
ارجاعات گفتار اول --

[۱] عبدالوهاب عزّام، الصلات بين العرب والفرس وآدابهما في الجاهلية والإسلام (قاهره: مؤسسه هنداوی، نسخهٔ دیجیتال)، فهرست مطالب: «تمهيد»، «المقدمة»، «الباب الأول: الفرس والأمم السامية قبل الإسلام»، «الباب الثاني: العرب والفرس بعد الإسلام»، در: https://www.hindawi.org/books/50704724/

[۲] عباس عبدالحلیم عباس، «الدراسات الأدبيّة والنقديّة المقارنة بين اللغات الشرقيّة: عبد الوهّاب عزّام أنموذجًا: مقاربة تحليليّة»، مجلة الدراسات الأدبية ۵۳، ش ۱۰۵ (ژوئن ۲۰۲۳): ۱۱۷–۱۵۹.
[۳] Jan Assmann, Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination (Cambridge: Cambridge University Press, 2011)؛ نیز برای تمایز میان history و mnemohistory، نک. جمع‌بندی مبانی روشی آسمن در منابع دانشگاهی مرتبط.
[۴] عبدالوهاب عزّام، الصلات بين العرب والفرس وآدابهما في الجاهلية والإسلام، نسخهٔ PDF پیوست‌شده، ص. ۱۰ PDF؛ شمارهٔ چاپی تقریباً ۹.
[۵] همان، صص. ۱۰–۱۱ PDF.

[۶] Selim Ferruh Adalı, The Scourge of God: The Umman-manda and Its Significance in the First Millennium BC (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2011)؛ T. Cuyler Young Jr., “The Early History of the Medes and the Persians and the Achaemenid Empire to the Death of Cambyses,” in The Cambridge Ancient History, 2nd ed., vol. 4, ed. John Boardman et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 1–52.

[۷] “MEDIA,” Encyclopaedia Iranica, به‌ویژه بخش‌های مربوط به ترکیب جمعیتی و شکل‌گیری قدرت ماد.

[۸] عزّام، الصلات، ص. ۱۱ PDF.

[۹] همان، صص. ۱۰–۱۱ PDF.

[۱۰] Stuart C. Brown, “ECBATANA,” Encyclopaedia Iranica؛ نیز The Cambridge History of Iran, vol. 2, ed. Ilya Gershevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

[۱۱] عزّام، الصلات، ص. ۱۱ PDF.

[۱۲] همان.

[۱۳] Ehsan Yarshater, “Iranian National History,” in The Cambridge History of Iran, vol. 3, pt. 1, ed. Ehsan Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 359–478.

[۱۴] “IRAN iii. Traditional History,” Encyclopaedia Iranica.

[۱۵] Prods Oktor Skjærvø, “KAYĀNIĀN xiv. The Kayanids in Western Historiography,” Encyclopaedia Iranica.

[۱۶] عزّام، الصلات، ص. ۲۴ PDF.

[۱۷] Yarshater, “Iranian National History,” 359–478.

[۱۸] عزّام، الصلات، ص. ۱۲ PDF.

[۱۹] همان.

[۲۰] Michael Alram, “ARSACIDS iii. Arsacid Coinage,” Encyclopaedia Iranica؛ Stefan R. Hauser, “The Arsacid (Parthian) Empire,” در منابع مربوط به باستان‌شناسی خاور نزدیک.

[۲۱] “ CONVERSION i. Of Iranians to the Zoroastrian Faith,” Encyclopaedia Iranica؛ L. Gregoratti, “The Kings of Parthia and Persia: Some Considerations on the ‘Iranic’ Identity in the Parthian Empire,” DABIR (2015).

[۲۲] عزّام، الصلات، ص. ۱۲ .PDF

[۲۳] همان، ص. ۲۰ .PDF

[۲۴] عبدالوهاب عزام، الصلات بين العرب والفرس وآدابهما في الجاهلية والإسلام، نسخهٔ دیجیتال، صص. ۲۲–۲۳؛ برای جایگاه شاهنامه در انتقال و تدوین روایت‌های اسطوره‌ای، نک.: امین بنانی، « ŠĀH-NĀMA v. EXCURSUS»، Encyclopaedia Iranica، منتشرشده در ۱ ژانویهٔ ۲۰۰۰، آخرین به‌روزرسانی ۲۶ اکتبر ۲۰۱۲، https://doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_10909.

[۲۵] عزام، الصلات بين العرب والفرس وآدابهما، صص. ۲۲–۲۳.

[۲۶] همان، صص. ۲۲–۲۴؛ نیز نک.: فرزین غفوری، «معمای یمن در بخش ساسانی شاهنامه»، کهن‌نامهٔ ادب پارسی ۱۱، شمارهٔ ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۹): ۲۶۵–۲۹۱، https://doi.org/10.30465/cpl.2021.6215.

[۲۷] عزام، الصلات بين العرب والفرس وآدابهما، صص. ۲۳–۲۴؛ دربارهٔ محدودیت‌های تاریخیِ تطبیق شخصیت‌های حماسی با پادشاهان هخامنشی، نک.: C. E. Bosworth، «Iran and the Arabs before Islam»، در The Cambridge History of Iran، جلد ۳، بخش ۱، The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods، ویراستهٔ احسان یارشاطر (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۳)، ۵۹۳–۶۱۲.

[۲۸] عزام، الصلات بین العرب والفرس وآدابهما، صص. ۲۳–۲۴؛ کتیبهٔ داریوش در بیستون، ستون چهارم، بندهای ۶۰–۶۱، در: L. W. King and H. F. B.ʜ? Justi?

[۲۹] عزام، الصلات بین العرب والفرس وآدابهما، صص. ۲۳–۲۴؛ برای تمایز میان شواهد کتیبه‌ای هخامنشی و روایت‌های ادبی متأخر، نک.: Bosworth، «Iran and the Arabs before Islam»، ۵۹۳–۶۱۲.

[۳۰] عزام، الصلات بین العرب والفرس وآدابهما، صص. ۲۴–۲۵؛ دربارهٔ جایگاه حَضَر و مناسبات آن با شاهنشاهی ساسانی، نک.: The Chronicle of Arbela, trans. Amir Harrak (Atlanta: Scholars Press, 1999).

[۳۱] عزام، الصلات بین العرب والفرس وآدابهما، صص. ۲۴–۲۶؛ نیز نک.: کتیبهٔ شاپور اول در کعبهٔ زردشت، موسوم به ŠKZ، در: Arthur Christensen، L’Iran sous les Sassanides، ۲مین چاپ (کپنهاگ: Ejnar Munksgaard، ۱۹۴۴).

[۳۲] عزام، الصلات بین العرب والفرس وآدابهما، صص. ۲۶–۲۷؛ دربارهٔ بازسازی انتقادی تاریخ عرب‌های وابسته به ساسانیان، نک.: Greg Fisher and Philip Wood، “Writing the History of the ‘Persian Arabs’: The Pre-Islamic Perspective on the ‘Naṣrids’ of al-Ḥīrah,” Iranian Studies 49, no. 2 (2016): 247–290، https://doi.org/10.1080/00210862.2015.1129763.

[۳۳] عبدالوهاب عزام، الصلات بین العرب والفرس وآدابهما، صص. ۲۶–۲۷؛ دربارهٔ ایران و اعراب پیش از اسلام، نک.: Bosworth، «Iran and the Arabs before Islam»، ۵۹۳–۶۱۲.

[۳۴] Fisher and Wood، “Writing the History of the ‘Persian Arabs’,” 247–290.

[۳۵] عزام، الصلات بین العرب والفرس وآدابهما، ص. ۳۶؛ دربارهٔ نبرد ذی‌قار و اختلاف روایت‌ها دربارهٔ تاریخ آن، نک.: Ella Landau-Tasseron، “D̠Ū

QĀR,” Encyclopaedia Iranica، جلد ۷، دفتر ۶ (۱۹۹۶): ۵۷۴–۵۷۵، https://doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_8570.

[۳۶] Landau-Tasseron، “D̠Ū QĀR,” 574–575؛ برای تاریخ‌های روایی ۶۲۴/۶۲۳ و تاریخ‌های محتمل‌تر ۶۰۴–۶۱۱، همان‌جا.

[۳۷] برای مقایسهٔ روایت‌های عربی و ایرانی دربارهٔ روابط ایران و عرب‌ها، نک.: عزام، الصلات بين العرب والفرس وآدابهما، صص. ۲۲–۳۶؛ Bosworth، «Iran and the Arabs before Islam»، ۵۹۳–۶۱۲؛ Fisher and Wood، “Writing the History of the ‘Persian Arabs’,” 247–290.

[۳۸] عبدالوهاب عزام، الصلات بين العرب والفرس في الجاهلية والإسلام، باب دوم، فصل اول: «الفتح واختلاط العرب والفرس»، ص. ۳۵؛ نسخهٔ پیوست: عبد الوهاب عزام الصلات بين العرب والفرس في الجاهلية والإسلام.pdf، ص. ۳۶ .PDF

[۳۹] همان، ص. ۳۵؛ PDF، ص. ۳۶. برای بررسی انتقادی تاریخ‌گذاری و شمار نیروهای قادسیه، بنگرید به: D. Gershon Lewental, “QĀDESIYA, BATTLE OF,” Encyclopaedia Iranica, 2014.

[۴۰] عزام، الصلات، ص. ۳۶؛ PDF، ص. ۳۷. نیز بنگرید به: Michael G. Morony, “ʿARAB ii. Arab Conquest of Iran,” Encyclopaedia Iranica.

[۴۱] عزام، الصلات، ص. ۳۶؛ PDF، ص. ۳۷.

[۴۳] همان، صص. ۳۶–۳۷؛ PDF، صص. ۳۷–۳۸.

[۴۵] همان، فصل دوم، «اللغة الفارسية في القرنين الأولين»، ص. ۳۹؛ PDF، ص. ۴۰.

[۴۶] همان، ص. ۴۰؛ PDF، ص. ۴۱.

[۵۰] همان، ص. ۴۳؛ PDF، ص. ۴۴.

[۵۱] همان، ص. ۴۴؛ PDF، ص. ۴۵.

[۵۲] همان، ص. ۴۴؛ PDF، ص. ۴۵.

[۵۳] همان، ص. ۴۴؛ PDF، ص. ۴۵.

[۵۶] Christian C. Sahner, “Zoroastrian Law and the Spread of Islam in Iranian Society (Ninth–Tenth Century),” Bulletin of the School of Oriental and African Studies 84, no. 1 (2021): 67–93.

[۶۰] ʿAbd al-Husain Zarrinkūb, “The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath,” in The Cambridge History of Iran, vol. 4, ed. R. N. Frye (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 1–56.

[۶۱] برای لزومِ تمایزگذاری میانِ سطوحِ حقوقی، سیاسی، اداری و فرهنگی در تحلیلِ جایگاهِ ایرانیان، و پرهیز از فروکاستنِ مسئله به دوگانهٔ قومی، نک: عبدالوهاب عزام، الصلات بین العرب والفرس في الجاهلية والإسلام، PDF، صص. ۴۴-۴۸، به‌ویژه صورت‌بندی کلی بحث در آغاز فصل «الفرس فی الدولة والجماعة الإسلامية».

[۶۲] همان، ص. ۴۴ چاپی: «وأما الفرس أنفسهم فقد خلطهم الإسلام بالعرب أی خلط، فالقبائل العربية انتشرت فی الأرجاء الفارسية، والفرس انتقلوا إلى البلاد العربية أسرى أو مهاجرين طلباً للرزق أو العلم أو المناصب».

[۶۳] همان. برای نقدِ ابهامِ مفهومِ «اختلاط» در روایتِ عزام.

[۶۴] همان، ص. ۴۴ چاپی: «فاستعان بهم الثائرون على الأمويين، فكانوا عوناً للمختار بن أبی عبید ولعبد الرحمن بن الأشعث»؛ نیز: «وكان جيش المختار من الموالی إلا قليلاً».

[۶۵] همان، ص. ۴۴ چاپی: «وقد عتب العرب عليه إذ استعان بالعتقاء من الموالی ثم إعطائهم حظهم فی الغنائم».

[۶۶] همان. برای پیوندِ مسئلهٔ موالی با منزلتِ اجتماعی و توزیعِ منابع.

[۶۷] همان. نیز نک: همان، ص. ۴۴-۴۵ ، دربارهٔ نارضایتیِ غیرعرب‌ها از ساختارِ اموی.

[۶۸] همان، ص. ۴۴ چاپی: «كانت دولة الأمويين عربية وقليل من غير العرب من سَمْوا فيها إلى الدرجات العالية... وكأن العرب ... يرون أنفسهم أجدر بالرياسة وأولى بالشرف. فسخط الفرس من أجل ذلک عليهم».

[۶۹] همان. برای نقدِ یک‌پارچه‌دیدنِ جامعهٔ ایرانی در این صورت‌بندی.

[۷۰] همان، ص. ۴۴ چاپی: «ولکن الفرس لم یکونوا قد أفاقوا من دهشة الفتح الإسلامی ولم یکونوا قد تمکنوا فی الإسلام واللغة وامتزجوا بالعرب امتزاجاً یمکنهم من منافسة العرب».

[۷۱] همان. برای نقدِ فرضِ آهنگِ یکسانِ تحول در همهٔ مناطقِ ایران.

[۷۲] همان، ص. ۴۵ چاپی: «جاءت الدعوة العباسیة وقد تهیأت الأسباب لیأخذ الفرس مکانهم فی الأمة الإسلامیة، فکانوا أخلص دعاة هذه الدولة وإلیهم یرجع الفضل فی إقامتها».

[۷۳] همان. برای نقشِ خراسان و پیوندِ دعوتِ عباسی با نارضایتی‌های چندلایه.

[۷۴] همان، ص. ۴۵ چاپی: «کانت الدعوة العباسیة خلیطاً من الدین والعصبیة والفارسیة».

[۷۵] همان. برای نقدِ بسنده‌کردن به نام‌گذاریِ عوامل بدونِ تحلیلِ ساختاریِ نسبتِ آن‌ها.

[۷۶] همان، ص. ۴۵ چاپی: «فأبو مسلم کان فارسیاً ومسلمًا غیوراً مخلصاً... وقد أسلم من أجله کثیر من دهاقین الفرس».

[۷۷] همان. دربارهٔ نقشِ دهقانان در پیوند با نظمِ جدید.

[۷۸] همان. برای تحلیلِ اسلام‌پذیریِ نخبگان به‌مثابه راهبردِ بازتعریفِ جایگاه.

[۷۹] همان، ص. ۴۵ چاپی: «(به آفرید) انتهز الفرصة لوضع دین قریب من الزردشتیة فأعجله أبو مسلم وقتله».

[۸۰] همان. برای محدودیتِ توضیحِ عزام دربارهٔ مضمونِ جنبشِ به‌آفرید.

[۸۱] همان. برای امکانِ خواندنِ این جنبش در متنِ بحرانِ اقتدار و رقابتِ محلی.

[۸۲] همان، صص. ۴۵-۴۶ چاپی: «وقد أعجب الفرس بأبی مسلم أیما إعجاب، فلما مات أنکر المسلمیة موته وقالوا: إنه اختفی...».

[۸۳] همان. برای کارکردِ سیاسیِ حافظهٔ ابومسلم.

[۸۴] همان. برای نسبتِ کاریزما، خلأیِ اقتدار و شورش‌های محلی.

[۸۵] همان، ص. ۴۶ چاپی: «وتلت ذلک ثورات یوسف البرم والمقنع الخراسانی وعلی مزدک، وبابک الخزمی، وأکثرها مصحوب بذکری أبی مسلم».
[۸۶] همان، ص. ۴۶ چاپی: «کل هذه مظاهر تحتاج إلی شرح واستقصاء ولها دلالتها علی بقایا العصبیة الدینیة والجنسیة فی نفوس الفرس».
[۸۷] همان. برای نقدِ گردآوردنِ جنبش‌های ناهمگون ذیلِ یک علتِ واحد.
[۸۸] همان. برای ضرورتِ تحلیلِ بحران‌های نهادی و فرصت‌های سیاسیِ هر منطقه.
[۸۹] همان، ص. ۴۲ چاپی: «وبابک الخرمی کان لسانه منعقداً بالفارسیة کما یقول صاحب الفهرست».
[۹۰] همان. برای نقشِ فارسی به‌مثابه ابزارِ پیوندِ محلی.
[۹۱] همان. برای پرهیز از خوانشِ ملی‌گرایانهٔ متأخر از جنبش‌های فارسی‌زبان.
[۹۲] همان، ص. ۴۶ چاپی: «وأما أثرهم فی سیاسة الدولة وفی حاضرة الإسلام بغداد فقد کان للفرس الرجحان علی العرب عند الخلفاء منذ قیام الدولة».
[۹۳] همان: «فکان المأمون فی مرو من أقصی خراسان أشبه بخلیفة فارسی، وقد أعانه الفرس علی حرب أخیه الذی کان یعتز بالعرب».
[۹۴] همان. برای نقدِ تعبیرِ کلیِ «رجحانِ فرس».
[۹۵] همان. برای تحلیلِ نفوذِ ایرانیان در قالبِ شبکه‌های دیوانی و اداری.
[۹۶] همان، ص. ۴۶ چاپی: «ساس الفرس الدولة علی قواعد الساسانینی وقلد الخلفاء وغیرهم الفرس فی ملابسهم ومساکنهم وطعامهم وشرابهم».
[۹۷] همان. برای استمرارِ الگوهای ساسانی در نظمِ عباسی.
[۹۸] همان. برای فهمِ انتقالِ فنونِ حکمرانی، نه فقط ظواهرِ فرهنگی.
[۹۹] همان، ص. ۴۱ چاپی: «وقد بقیت اللغة الفارسیة لغة الدواوین المالیة فی إیران حتی زمان عبد الملک بن مروان... ولا ریب أنها بقیت لغة التخاطب فی إیران، ولا سیما فی القری والنواحی البعیدة».
[۱۰۰] همان. برای تمایزِ زبانِ دیوان، زبانِ مردم و زبانِ رسمی.
[۱۰۱] همان. برای نسبتِ تداومِ فارسی با تداومِ سازوکارهای اجرایی.

[۱۰۲] همان. برای وابستگیِ خلافت به کارشناسیِ محلی.
[۱۰۳] همان، ص. ۴۶ 45 / چاپی: «وکان من آثار هذا الاختلاط والتنافس ظهور الشعوبية من فرس وغيرهم...».
[۱۰۴] همان: «كان من الشعوبية غير الفرس، وكان من الفرس أنصار للعرب، ولكن النزاع كان فی معظمه نزاعاً بين العرب والفرس».
[۱۰۵] همان. برای محدودیتِ تقلیلِ شعوبیه به دوگانهٔ قومی.
[۱۰۶] همان. برای فهمِ شعوبیه به‌مثابه منازعه بر سرِ منزلت و سرمایهٔ نمادین.
[۱۰۷] همان. برای پیوندِ شعوبیه با گسترشِ جامعهٔ اسلامی و بازتوزیعِ منزلت.
[۱۰۸] همان، ص. ۴۷ 46 / چاپی: «فقد تقدم الفرس النجباء لحمل الأمانة العلمية منذ العهد الأموی...».
[۱۰۹] همان. برای نقشِ ایرانیان در ساختِ علومِ اسلامی.
[۱۱۰] همان. برای گذارِ ایرانیان از موضوعِ سیاست به فاعلِ معرفت.
[۱۱۱] همان. برای محدودیتِ نمونه‌محوریِ فهرستِ عزام از دانشمندان.
[۱۱۲] همان، ص. ۴۸ 47 / PDF چاپی: «وللفرس يد أخرى على الآداب العربية، هی ترجمتهم ذخائر لغتهم إلى اللغة العربية ترجمة حاذق اتخذ العربية من لغته بديلاً».
[۱۱۳] همان: «ثم جاء زعيم المترجمين ابن املقفع وعبد الحميد بن أبان وآل نوبخت»؛ نیز اشاره به «كتاب خدای نامه أو سرى الملوك، وكتاب التاج...».
[۱۱۴] همان. برای نقشِ ترجمه در انتقالِ حافظهٔ تاریخی و سیاسیِ ایران.
[۱۱۵] همان. برای فهمِ ترجمه به‌مثابه بازآراییِ سنت در زبانِ جدید.
[۱۱۶] جمع‌بندیِ تحلیلیِ این فصل بر پایهٔ مجموعهٔ مطالبِ عزام در صص. ۴۱-۴۸ 47-40 / PDF چاپی.
[۱۱۷] همان. برای نتیجه‌گیری دربارهٔ بازسازیِ جایگاهِ ایرانیان از خلالِ سازگاری، رقابت، انتقالِ نهادی و بازآفرینیِ فرهنگی.
[۱۱۸] عبدالوهاب عزام، الصلات بین العرب والفرس وآدابهما فی الجاهلية والإسلام، PDF، ص. ۵۰؛ چاپی، ص. ۴۹. در نسخهٔ مورد استفاده، مشخصات

قطعی محل نشر و سال چاپ از صفحهٔ عنوان و صفحات بررسی‌شده به دست نیامده است؛ نام مؤسسهٔ هنداوی در برخی صفحات فایل دیده می‌شود.

[۱۱۹] عزام، الصلات بین العرب والفرس وآدابهما فی الجاهلیة والإسلام، PDF، ص. ۵۰؛ چاپی، ص. ۴۹.

[۱۲۰] همان، PDF، ص. ۵۰؛ چاپی، ص. ۴۹.

[۱۲۱] همان، PDF، ص. ۴۱؛ چاپی، ص. ۴۰.

[۱۲۲] همان.

[۱۲۳] همان.

[۱۲۴] همان، PDF، ص. ۴۰؛ چاپی، ص. ۳۹.

[۱۲۵] همان.

[۱۲۶] همان، PDF، ص. ۵۱؛ چاپی، ص. ۵۰.

[۱۲۷] همان.

[۱۲۸] همان، PDF، ص. ۵۵؛ چاپی، ص. ۵۴.

[۱۲۹] همان.

[۱۳۰] همان، PDF، ص. ۵۶؛ چاپی، ص. ۵۵.

[۱۳۱] همان، PDF، ص. ۵۵؛ چاپی، ص. ۵۴.

[۱۳۲] همان، PDF، ص. ۵۰؛ چاپی، ص. ۴۹.

[۱۳۳] همان، PDF، ص. ۵۵؛ چاپی، ص. ۵۴.

[۱۳۴] همان، PDF، ص. ۴۸؛ چاپی، ص. ۴۷.

[۱۳۵] همان.

[۱۳۶] همان.

[۱۳۷] همان، PDF، ص. ۵۶؛ چاپی، ص. ۵۵.

[۱۳۸] همان.

[۱۳۹] همان.

[۱۴۰] همان.

[۱۴۱] همان.

[۱۴۲] J. T. P. de Bruijn، ویراستار، A History of Persian Literature, vol. 1, General Introduction to Persian Literature (London and New York: I. B. Tauris, 2009).

[۱۴۳] Jan Rypka، History of Iranian Literature، ویراستهٔ Karl Jahn (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1968).

[۱۴۴] J. T. P. de Bruijn، «Poets and Minstrels in Early Persian Literature»، در Transition Periods in Iranian History، ۱۵–۲۳ (Paris, 1987).

[۱۴۵] Charles-Henri de Fouchécour، «Iran viii. Persian Literature (2): Classical»، Encyclopaedia Iranica 13، fasc. 4 (2006): 414–432.

[۱۴۶] Michele Epinette، «Rudaki»، Encyclopaedia Iranica، منتشرشده در ۱۴ سپتامبر ۲۰۲۲ و به‌روزرسانی‌شده در ۱۶ سپتامبر ۲۰۲۲، https://www.iranicaonline.org/articles/rudaki/.

[۱۴۷] C. E. Bosworth، The History of the Samanids: The Career of a Middle Eastern Dynasty (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996).

[۱۴۸] Ehsan Yarshater، ویراستار، Persian Literature (Albany: Bibliotheca Persica, 1988).

[۱۴۷] عبدالوهاب عزام، الصلات بین العرب والفرس وآدابهما فی الجاهلیة والإسلام، فصل «مکان العربیة فی إیران من الفارسیة»، فایل PDF مبنا، ص. ۶۴؛ چاپی، ص. ۶۳.

[۱۴۸] همان، PDF ص. ۶۴، چاپی ص. ۶۳.

[۱۴۹] همان.

[۱۵۰] همان.

[۱۵۱] همان.

[۱۵۲] همان.

[۱۵۳] همان.

[۱۵۴] همان.

[۱۵۵] همان.

[۱۵۶] همان.

[۱۵۷] همان، PDF ص. ۶۵، چاپی ص. ۶۴

[۱۵۸] همان.

[۱۵۹] همان.

[۱۶۰] همان.

[۱۶۱] همان.

[۱۶۲] همان.

[۱۶۳] همان

[۱۶۴] همان.

[۱۶۵] همان.

[۱۶۶] همان، PDF ص. ۶۴، چاپی ص. ۶۳.

[۱۶۷] همان، PDF ص. ۶۵، چاپی ص. ۶۴.

[۱۶۸] همان.

[۱۶۹] همان، PDF ص. ۶۶، چاپی ص. ۶۵.

[۱۷۰] علی‌اشرف صادقی، “Arabic Language i. Arabic Elements in Persian,” Encyclopaedia Iranica, جلد دوم، دفتر سوم، صص. ۲۲۹–۲۳۱، به‌روزرسانی ۱۳ فوریهٔ ۲۰۱۳، https://www.iranicaonline.org/articles/arabic-i/.

[۱۷۱] John R. Perry, “Arabic Language v. Arabic Elements in Persian,” Encyclopaedia Iranica, به‌روزرسانی ۲۲ ژوئیهٔ ۲۰۱۳، https://www.iranicaonline.org/articles/arabic-v/.

[۱۷۲] Ludwig Paul، “Persian Language i. Early New Persian,” Encyclopaedia Iranica، به‌روزرسانی ۲۱ نوامبر ۲۰۱۳،

https://www.iranicaonline.org/articles/persian-language-1-early-new-persian/.

[١٧٣] Houshang Alam and Živa Vesel, “Encyclopaedias, Persian,” Encyclopaedia Iranica، بەروزرسانی ٢٦ آوریل ٢٠١٣، https://www.iranicaonline.org/articles/encyclopaedias-persian/.

[١٧٤] Gerhard Böwering، “Ḡazālī, Abū Ḥāmed Moḥammad i. Biography,” Encyclopaedia Iranica، ١٥ دسامبر ٢٠٠٠، بەروزرسانی ١ ژوئن ٢٠١٣، https://www.iranicaonline.org/articles/gazali/gazali-i-biography/.

[١٧٥] George E. Lane، “Ṭusi, Naṣir-al-Din i. Biography,” Encyclopaedia Iranica، ١٩ آوریل ٢٠١٨، بەروزرسانی ٢٠ آوریل ٢٠١٨، https://www.iranicaonline.org/articles/tusi-nasir-al-din-bio/.

[١٧٦] Niẓām al-Tavārīkh, نسخهٔ منسوب به عبدالله بن عمر بیضاوی، Manchester Digital Collections، شناسهٔ MS-PERSIAN-00438، https://www.digitalcollections.manchester.ac.uk/view/MS-PERSIAN-00438.

[١٧٧] “ Fakhr al-Din al-Razi,” Stanford Encyclopedia of Philosophy، نخستین انتشار ٥ فوریهٔ ٢٠٢٣، https://plato.stanford.edu/entries/al-din-al-razi/.

[١٧٨] برای احتیاط در انتساب آثار فارسی غزالی، بنگرید به مدخل مربوط به Kīmīā-ye Saʿādat در Encyclopaedia Iranica و پژوهش‌های انتقادی دربارهٔ انتساب ای فرزند؛ مدخل ایرانیکا: https://www.iranicaonline.org/articles/gazali-abu-hamed-mohammad-iii/.

[١٧٩] عبدالوهاب عزام، الصلات بين العرب والفرس في الجاهلية والإسلام، فایل PDF مبنا، ص. ٣٦؛ چاپی، ص. ٣٥.

[۱۸۰] همان، ص. ۳۶.

[۱۸۱] همان، ص. ۴۱؛ چاپی، ص. ۴۰.

[۱۸۲] همان.

[۱۸۳] همان.

[۱۸۴] همان.

[۱۸۵] همان، ص. ۵۰؛ چاپی، ص. ۴۹.

[۱۸۶] همان.

[۱۸۷] همان.

[۱۸۸] همان، ص. ۴۸؛ چاپی، ص. ۴۷.

[۱۸۹] همان.

[۱۹۰] Jaakko Hämeen-Anttila, “Translations of Historical Works from Middle Persian into Arabic,” Quaderni di Studi Arabi 16, nos. 1–2 (2021): 42–60.

[۱۹۱] Majid Daneshgar and Sajjad Rizvi, “Inscribing Persian in the Arabic Cosmopolis: A Case Study of Qur’ānic Exegesis from Khorasan,” Australian Journal of Islamic Studies 7, no. 1 (2022): 5–28، به‌ویژه بحث دربارۀ خوانش، نسخه‌برداری و بازپردازی تفاسیر فارسی خراسان در محیط‌های عربی‌زبان.

[۱۹۲] Bruno De Nicola, “The ‘Kāmūsī Corpus’: A Case Study in Manuscript Production and Knowledge Transmission in Ilkhanid Iran,” Iranian Studies 55, no. 2 (2022): 439–461.

[۱۹۳] Hugh Kennedy, “Baghdad i. The Iranian Connection: Before the Mongol Invasion,” Encyclopaedia Iranica، ۱۹۸۸، با آخرین به‌روزرسانی ۲۰۱۶.

[۱۹۴] Bruno De Nicola, “Persian Books from Mongol Baghdad: A Survey of Manuscript Evidence,” medieval worlds 22 (2025): 14–44.

[۱۹۵] عزام، الصلات بين العرب والفرس، ص. ۶۴؛ چاپی، ص. ۶۳.

[۱۹۶] همان، ص. ۶۴.

[۱۹۷] Daneshgar and Rizvi, "Inscribing Persian in the Arabic Cosmopolis," صص. ۵–۲۸.

[۱۹۸] De Nicola, "Persian Books from Mongol Baghdad," صص. ۱۴–۴۴.

[۱۹۹] عزام، الصلات بين العرب والفرس، ص. ۴۱؛ چاپی، ص. ۴۰.

[۲۰۰] همان، ص. ۶۴؛ چاپی، ص. ۶۳.

[۲۰۱] همان، ص. ۶۴.

[۲۰۲] همان، ص. ۶۵؛ چاپی، ص. ۶۴.

[۲۰۳] همان.

[۲۰۴] همان.

[۲۰۵] همان، ص. ۵۹؛ چاپی، ص. ۵۸.

کتابنامه :

منابع عربی

عباس، عباس عبدالحليم. «الدراسات الأدبيّة والنقديّة المقارنة بين اللغات الشرقيّة: عبد الوهّاب عزّام أنموذجًا: مقاربة تحليليّة». *مجلة الدراسات الأدبية* ۵۳، ش ۱۰۵ (ژوئن ۲۰۲۳): ۱۱۷–۱۵۹. https://www.litstudmag.com/article_172102.html.

عزّام، عبدالوهاب. *الصلات بين العرب والفرس وآدابهما في الجاهلية والإسلام*. قاهره: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ۲۰۱۳ (نسخه ديجيتال). https://www.hindawi.org/books/50704724/.

«عبد الوهاب عزام... رائد الصلات بين العرب والفرس». *إيلاف*، ۲۵ اوت ۲۰۰۵. https://elaph.com/Web/ElaphLiterature/2005/8/80314.htm.

رحمانی، عبدالرزاق، احمد نور وحيدی، و نوح اسلامی. «صورة الأنا والآخر في كتاب الصلات بين العرب والفرس لعبد الوهاب عزام». *مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية* ۲۶، ش ۳ (۲۰۱۸): ۹۸–۱۱۱. https://www.journalofbabylon.com/index.php/JUBH/article/view/1258.

منابع لاتين

Bosworth, C. E. “Iran and the Arabs before Islam.” In *The Cambridge History of Iran, Vol. 3, Part 1: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, edited by Ehsan Yarshater, 593–612. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Bosworth, C. E. *The History of the Samanids: The Career of a Middle Eastern Dynasty*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.

De Bruijn, J. T. P. “Poets and Minstrels in Early Persian Literature.” In *Transition Periods in Iranian History*, 15–23. Paris, 1987.

Fisher, Greg, and Philip Wood. “Writing the History of the ‘Persian Arabs’: The Pre-Islamic Perspective on the ‘Naṣrids’ of al-Ḥīrah.” *Iranian Studies* 49, no. 2 (2016): 247–290.

Harrak, Amir, trans. *The Chronicle of Zuqnīn, Parts III and IV: A.D. 488–775*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999.

Justi, Ferdinand. “Zur Inschrift von Behistān I, 63.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 53 (1899): 89–92.

King, L. W., and R. C. Thompson. *The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistun in Persia: A New Collation of the Persian, Susian, and Babylonian Texts, with English Translations, etc.* London: British Museum, 1907.

Yarshater, Ehsan, ed. *Persian Literature*. Albany: Bibliotheca Persica, 1988.

نمایه